This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

46.

185.

Das Mysterium

der

Aegyptischen Pyramiden und Obelisken.

Von

Aug. Gladisch,
Professor.

Halle,
Lippert & Schmidt.

1846.

125.

23

Dem

Professor P. Czwalina,

seinem verehrten Schwiegervater,

in Liebe zugeeignet

vom

Verfasser.

Unter allen Aufgaben, welche der forschende Geist sich stellen mag, ist sicherlich keine anziehender und keine wichtiger, als die, den Entwickelungsgang der Menschheit aufzuhellen. Denn ist nicht das Räthsel der Weltgeschichte unser eigenes Räthsel? Und wird nicht über den Standpunkt selbst, auf welchen wir durch die Christliche Offenbarung und das gesammte Christliche Bewusstsein gestellt sind, erst dann uns die rechte Klarheit aufgehen, wann wir die Stufen werden erkannt haben, auf denen die Menschheit emporgestiegen ist zur Wahrheit, die da enthüllt wurde, als die Zeit erfüllt war? Gewiss, es wäre der gröbste Irrthum, zu meinen, als ständen jene Völker und Begriffe, welche vor Jahrtausenden auf der Bühne der Weltgeschichte gewirkt haben, in keiner wesentlichen Beziehung zu unserem eigenen geistigen Leben, und als gehörte die Kenntniss derselben dem Interesse eines blossen Alterthümlers. Jene Vor-Christlichen Begriffe und Stufen des Geistes haben die gleiche Geltung in der Gesammtentwickelung der Menschheit, wie in der Entwickelung des Einzelnen die bestimmten Begriffe und Gefühle, welche den Knaben und den Jüngling beherrschten.

Die Vor-Christlichen Hauptstufen des Geistes sind dargestellt, wie bekannt, in den fünf Hauptvölkern des alten Morgenlandes, den Schinesen, den Indiern, den Persern, den Aegyptern, den Israeliten, und in den Hellenen und den Römern. Welches ist nun aber die bestimmte Bedeutung und

das Wesen einer jeden der genannten Stufen? und welches der innere Zusammenhang und das bestimmte Fortschreiten von Stufe zu Stufe? Hierüber kann nicht aus irgend einem philosophischen Systeme, sei es Hegel's, sei es eines Anderen, entschieden werden; nicht darum ist es zu thun, logische Formen oder abstrakte Ausdrücke zu erfinden, in denen die verschiedene Eigenthümlichkeit eines jeden jener Völker blos umfasst würde; sondern es handelt sich um die positiven wirklich inwohnenden Begriffe und Lebensprinzipien derselben, welche nur auf dem Wege der empirischen Untersuchung können gefunden und erkannt werden. Denn sowie es wahrlich ein sehr undankbares und unfruchtbares Unternehmen wäre, irgend eine logische Formel oder einen abstrakten Ausdruck auffinden zu wollen, in welchem das Prinzip der Christlichen Welt sollte gegeben sein, sondern diese ihr ganz positives Lebensprinzip hat in der Christlichen Offenbarung und deren Mittelpunkte, dem Gottmenschen, so hat auch von jenen Völkern ein jedes sein ganz positives Lebensprinzip, seine bestimmte Erkenntniss oder Anschauung vom Wesen und Verhältniss der Gottheit, des Menschen und der Dinge, welche von ihm ebenfalls, gleichviel ob mit Recht oder Unrecht, als göttliche Offenbarung gewusst wird, und aus welcher seine gesammte eigenthümliche Sittlichkeit und Lebensordnung ausfliesst. Aus diesen positiven Lebensprinzipien oder Erkenntnissen, welche eben Thatsachen, und zwar die allerwesentlichsten und allergrössten, der Weltgeschichte selbst sind, müssen jene Völker begriffen und erklärt werden, aus ihren eigenen Begriffen, die in ihnen leben, schaffen und walten, nicht aber aus Begriffen, von denen sie nicht wissen, die erst von unserer Philosophie gemacht werden. Die in dem Leben der Menschheit sich entwickelnde und verwirklichende positive oder historische Vernunft, und diese Vernunft in ihrer Entwickelung und Verwirklichung historisch treu, nur in

wissenschaftlicher Klarheit, wiederdenken, das ist die Philosophie der Weltgeschichte [1]). Hegel's grossem Geiste gebührt das Verdienst, den Gang der Weltgeschichte in innerem Zusammenhange zuerst mit bestimmten Zügen gezeichnet zu haben; je mehr aber der Verfasser das Grosssinnige des Unternehmens anerkennt, und je dankbarer er bezeugt, von Hegel selbst erst auf dieses Gebiet der Forschung geführt worden zu sein, um so weniger darf er anstehen, Hegel's Behandlung des Gegenstandes, trotz aller scharfen und geistvollen Blicke, doch für eine in den Prinzipien und Grundlagen unrichtige zu erklären. Hegel's Philosophie der Weltgeschichte ist eben seine Philosophie, nicht die eigene thatsächliche der Weltgeschichte selber. Daher denn auch die Fachgelehrten, welche mit dem bestimmten eigenthümlichen Geiste der ältesten Völker aus den Urkunden gründlich vertraut sind, gegen seine Auffassung und Erklärung derselben von allen Seiten Protest einlegen, oder sie als eine äusserliche und in Wirklichkeit nichts erklärende ganz unbeachtet lassen. Hegel selbst würde in dem reinen Wahrheitsinne, der ihn beseelte, das Unbefriedigende, Formalistische seiner Betrachtung eingesehen haben, wären die Thatsachen ihm bekannt geworden, welche jetzt zu Tage liegen.

Nämlich was nur allmählich und nach einander durch die fortschreitende empirische Forschung würde ermittelt wor-

---

1) Auf diesem Standpunkte der Betrachtung muss der Verfasser natürlich auch die Formen ablehnen, welche ihm in einer Beurtheilung seines Werkes als die wahren Erklärungsgründe der alten Religionen und Völker entgegengehalten werden: die eine jener Religionen sei eine Religion der Furcht, die andere eine Religion der Arbeit, die dritte eine Religion des Gesetzes u. s. f., indem ihm diese Formen auch im günstigsten Falle nichts mehr als blosse Charakterzüge bezeichnen, welche selbst erst einer Erklärung aus dem der Religion inwohnenden Erkennen bedürfen. Auch glaubt jener Gelehrte selber gewiss nicht im Ernste, dass es je möglich gewesen sei, mit solchen Formen Religionen zu stiften.

den sein, welche bestimmte positive Erkenntniss des Wesens und Verhältnisses der Gottheit, des Menschen und der Dinge, in einem jeden der genannten ältesten Völker das Lebensprinzip oder den Quellpunkt der gesammten eigenthümlichen Sittlichkeit und Lebensordnung bilde, das ist wie mit Einem Zauberschlage hervorgetreten auf einem Gebiete, auf welchem wol Niemand, auch der Entdecker selbst nicht, den Schlüssel für das Verständniss des inneren Wesens der ältesten Weltgeschichte gesucht hat, auf dem Gebiete der Vor-Platonischen Philosophie in Hellas. Die Geschichte jener Philosophie vollendet sich, wie bekannt, in den fünf Hauptstufen: Pythagoras, Parmenides, Herakleitos, Empedokles, Anaxagoras. Nun ist es eine wunderähnliche Begebenheit, dass die bestimmten Weltansichten auf den genannten fünf Hauptstufen der Vor-Platonischen Philosophie ganz dieselbigen sind, wie die auf den fünf Hauptstufen der Vor-Hellenischen Weltgeschichte, und dass demnächst in Sokrates die eigenthümlich Hellenische Philosophie erwacht ist, und sich in Platon zu einer Ansicht vollendet hat, welche uns in Wahrheit die wissenschaftliche Verklärung der Hellenischen Kunstreligion und des gesammten Hellenischen Wesens darbietet. Nicht von blosser Aehnlichkeit oder Analogie ist die Rede, sondern von wirklicher Dieselbigkeit, nur dass die Weltansichten, welche bei den Morgenländischen Völkern die Form der göttlichen Offenbarung und religiösen Vorstellung haben, von den Hellenischen Philosophen in der Form der Philosophie mit Hellenischer Klarheit des Geistes entwickelt sind. Die Erkenntnisse selbst sind dieselbigen, aber die Form ist verschieden, indem sie in Hellas eben in der wissenschaftlichen Verklärung und mit dem vollen Gepräge des freien Hellenischen Geistes wiedergeboren worden. Auch die Stellung ist verschieden; denn während sie im Morgenlande die wirklichen Lebensprinzipien, das Tiefste und ganz Erschöpfende der Volks-

geister bilden, sind sie in Hellas nur Momente innerhalb der Entwickelung eines höheren, des Hellenischen Geistes, sind sie hier nur die Stufenleiter, auf welcher der philosophirende höhere Hellenische Geist, die Gedanken der gesammten früheren Weltgeschichte noch einmal durchdenkend, zum klaren wissenschaftlichen Bewusstsein seines eigenen Lebensprinzips, seiner eigenen höchsten Wahrheit emporsteigt, das er in Platon gewinnt. Doch die nähere Erörterung der Verschiedenheit der Form und Stellung gehört in die Betrachtung des Hellenischen Wesens in der Ganzheit nach seiner Beschaffenheit und Entwickelung für sich und nach seinem Verhältnisse zum gesammten Morgenlande; hier ist die Rede nur davon, dass die genannten Vor-Platonischen Weltansichten in ihrem bestimmten Inhalte ganz dieselbigen sind, wie die der genannten Vor-Hellenischen Völker, und dass sie uns in Wirklichkeit die positiven Lebensprinzipien jener Völker darbieten. Ein kurzer Abriss des Grundwesentlichsten und Gewichtvollsten wird eine deutlichere und bestimmtere Vorstellung von der Beschaffenheit der Sache gewähren, deren ausführliche und urkundliche Darlegung an einem anderen Orte gegeben wird.

Erstens die Weltansicht der alten Pythagoräer ist ganz dieselbige wie die der alten Schinesen [2]). Die einen wie die anderen erkennen als den Grund und das Wesen aller Dinge die Zahl, welche sie in dem Gegensatze des Ungeraden und Geraden auffassen, unter dem ersteren das Vollkommnere, Himmlische, Männliche, das Licht, u. s. w., unter dem letzte-

2) S. die ausführliche und urkundliche Darlegung in des Verfassers „Einleitung in das Verständniss der Weltgeschichte," Posen 1844. 8. Erste Abtheilung: Die Pythagoräer und die Schinesen, S. 18—208; die Uebereinstimmung der Pythagorischen und Schinesischen Zahlenphilosophie und musikalischen Weltansicht S. 51 ff., die Uebereinstimmung der Pythagorischen und Schinesischen Sittlichkeit S. 108 ff.

ren das Unvollkommnere, Irdische, Weibliche, die Finsterniss, u. s. w. begreifend. Und alle Natur der Zahlen und damit auch der Dinge ist ihnen erschöpft in der Zehnheit, in welcher sie daher das Weltall anschauen. Die Gottheit aber ist ihnen das Ur-Eins, die höchste Monas oder Tai-I, welches, insofern es an sich sowol ungerade als gerade, den Gegensatz aller Zahlen und aller Dinge, den Himmel und die Erde, der Kraft nach (*δυνάμει*) in sich enthält; woraus ihnen die Weltschöpfung erklärlich wird. Und in dieser mathematisch-metaphysischen Grunderkenntniss bilden sie, die alten Schinesen wie die Pythagoräer, vermöge des Gegensatzes der ungeraden und geraden Zahlen, auf dem die harmonischen Verhältnisse beruhen, eine Weltharmonie oder Weltmusik, durch welche Alles hervorgehe und bestehe. Ja die Weltharmonie wird von beiden in derselben Bestimmtheit, als Oktave, aufgefasst. Dazu kommt die Thatsache, welche unermesslich wichtig ist, weil sie ganz klar zu Tage legt, dass eben die bestimmte Erkenntniss des Wesens der Dinge in Wahrheit das positive wirkliche Lebensprinzip eines Volksgeistes bildet, die Thatsache: dass auch die sittliche Verwirklichung dieser mathematisch-musikalischen Weltansicht, die unter dem Namen des Pythagorischen Bundes so berühmt geworden, ganz dieselbige ist, wie die Sittlichkeit und Lebensordnung der alten Schinesen, welche „die Grosse Familie“ genannt wird. Die Grundlage beider sittlichen Ordnungen ist der Begriff der Familie, in welchem alle Genossen sich nicht anders wissen, denn als Eltern und Kinder und als ältere und jüngere und gleichaltrige Brüder und Schwestern. In der Familie als solcher giebt es nichts Heiligeres, als Vater und Mutter; daher die höchste Verehrung der Eltern bei den alten, auch noch bei den jetzigen Schinesen, wie bei den Pythagoräern. Der Himmelssohn ist der heiligste Mittelpunkt als der gemeinsame Vater der Grossen Familie. In

der Familie giebt es für die Kinder keine höhere Pflicht, als an den Lehren der Eltern treulich festzuhalten. Dieser Sinn vornehmlich gereichte den Pythagoräern, inmitten der fortschreitenden Bewegung des Hellenischen Staatslebens, zum Verderben, und derselbe Sinn der Schinesen ist es auch, welcher, sich gegen jeden Fortschritt und jede Neuerung verschliessend, die Lehren und Einrichtungen der Urzeit noch in der Gegenwart fortbewahrt, worauf die Europäer mit so hoher Verachtung herabsehen. Der Begriff der Familie ist aber nur die Grundlage der Pythagorischen und der Schinesischen Lebensordnung und Sittlichkeit; den Charakter derselben bildet die Abgemessenheit oder Regelung und die Eintracht, beides die sittliche Ausprägung der „Philosophie des Maasses und der Harmonie." Nicht nur ersehen wir aus den Urkunden über das Schinesische Leben überhaupt: „Alles ist gezählt, gewogen, gemessen;" selbst eine Metrik des geselligen Verkehrs, welche auch den Pythagoräern zugeschrieben wird, bestehet sogar noch gegenwärtig in Schina, und wird von den Europäern wol belacht, aber in ihrer tieferen Wurzel und Bedeutung, so offen diese auch in den heiligen Schriften des Volkes und den Werken der Weisen ausgesprochen ist, nicht erkannt. Diese Metrik des Lebens hat ausdrücklich zu ihrem Zwecke das Maass, das rechte Maass, welches an sich selbst das Gute sei, und auf welchem alle Harmonie beruhe. Der tiefere Kenner siehet, wie diese Anschauung von Grund aus die Pythagorische ist, und aus der gleichen Grundansicht hervorgehet. Wodurch aber der volle Einklang des Pythagorischen und des Schinesischen Lebens auch dem blödesten Auge sich in ganzer Klarheit herausstellt, das ist die völlig gleiche Auffassung und Anwendung der Musik als Urheberin und Beseelerin der gesammten Sittlichkeit [3]).

3) Um aus dem Ueberflusse der Zeugnisse und urkundlichen Beweisstücke doch auch hier einige vorzulegen, so sagt Deguignes,

Gleich den alten Pythagoräern legen die alten Schinesen der Musik die Kraft bei, dass sie in dem Zusammenleben der Menschen die Eintracht wirke, welche ihnen für das wahre vollkommene Verhältniss gilt; gleich jenen behaupten sie, dass die Musik auch in der Seele des Einzelnen die Harmonie oder, was hier dasselbe, die Tugend erzeuge. Daher auch die einen wie die anderen selbst eine Art Zaubergesänge zur Besserung der Untugendhaften angewendet haben. Es springt in die Augen, wie diese gleiche Geltung der Musik und gleiche Anschauung des Wesens der Sittlichkeit aus der gleichen musikalischen Weltansicht ausfliesst.

Zweitens auch die Weltansicht der Eleaten ist ganz dieselbige wie die der Indier [4]). Die Religion und Theologie der Brahmanen gründet sich auf denselben Pantheismus

---

der Herausgeber des Schu-king: La musique étoit la base de toutes les sciences, et sur-tout de la Morale et du Gouvernement. Im heil. Li-ki steht, nach der genauen Uebersetzung Abel-Remüsat's: „Les cérémonies forment le coeur des peuples et font qu'ils ne pèchent ni par excès ni par défant (qu'ils gardent un juste milieu dans leurs actions). La musique met la concorde entre les hommes et les empèchent de se livrer à des contradictions et à des disputes." Die oben bezeichnete Metrik und die Musik werden beständig verbunden, z. B. auch in der folgenden Stelle des Li-ki: „Avec le Cérémonial et la Musique, rien n' est difficile dans l'Empire." Der Weise Meng-tse sagt von den alten Himmelssöhnen: „Videndo eorum ritus, cognosco eorum regimen; audiendo eorum musicam, cognosco eorum virtutem." Das Li-ki: „Le sage est naturellement musicien; il distingue, par la musique qui domine, si un état est bien réglé ou proche de sa ruine." Ein Schinesischer Staatsmann redet, wie wol noch nirgends anderswo in der Welt einer geredet hat und hat reden können, ausser den Pythagoräern: „Ordnung, Friede und Ruhe im Staate beruhen auf der Musik; ihre Wirkung hat einen so starken Einfluss in das Blut und die Adern des Volkes, dass das Volk in Ruhe und guter Ordnung bleiben kann, wenngleich der Regent schwach wird."

4) S. die ausführliche und urkundliche Darlegung in der „Einleitung in das Verständniss der Weltgeschichte," Zweite Abtheilung: Die Eleaten und die Indier, S. 209—380.

und vollendet sich in demselben Akosmismus, der uns in den Ansichten des Xenophanes und des Parmenides, des Urhebers und des Vollenders der Eleatischen Philosophie, vorliegt. Wir übergehen hier, der Kürze wegen, die eigentlich pantheistische Ansicht, und betrachten nur die akosmische des Parmenides und der Wedanta. Beide erkennen die Gottheit als das Eine Seiende, das nicht geworden und nicht vergeht, auch nicht sich verändert, das nicht räumlich und nicht zeitlich, das an sich vollkommen ist und durchaus sich selbst gleich in Gestalt der Kugel (auch diese Verbildlichung haben sie beide), das in Wahrheit Eines mit dem Denken. Und indem beide so das Urwesen auffassen als das „Seiende" (τὸ ὄν, im Sanskrit sat), alles Nicht-Urwesen aber oder die Welt als das „Nicht-Seiende" (τὸ μὴ ὄν, im Sanskrit asat), und indem sie nun nicht zu denken vermögen, dass das „Seiende" jemals könne „Nicht-Seiendes" werden oder umgekehrt; so leugnen sie, Parmenides wie die akosmische Wedanta, alles Werden und alle Veränderung, und erklären die sichtbare Vielheit und Veränderung der Dinge, die ganze vor Augen liegende Welt, für eine leere Täuschung unserer Sinne, für ein blosses Trugbild der Phantasie [5]). Dass in dieser Grunderkenntniss wieder das innerste tiefste Wesen des Indischen Volksgeistes sich ausspricht, das wird wol Niemandem entgehen, der da hinsiehet auf die wundersame Erscheinung:

---

5) So Colebrooke von der Gottheit in der Auffassung der akosmischen Wedanta: sie „is the entity (sat); while forms, being mere illusion, are nonentity (asat)." Und die Upanischaden der heil. Wedas: „there is not here any multiplicity," und: „praeter id (dzat oder sat, buchstäblich τὸ ὄν) ullum non est, et sciendum non est." Parmenides: οὐδὲν γὰρ ἔστιν ἢ ἔσται ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, und: οὔτε γὰρ ἄν γνοίης τό γε μὴ ἐόν. Doch dies sind nur ein paar Proben aus der Fülle der Beweisstücke. Die Vielgötterei des Indischen Volksglaubens wird hier nicht betrachtet, weil diese aus der eigentlich pantheistischen Grundansicht ausfliesst. S. darüber a. a. O. S. 241 ff.

ein Volksleben in allseitiger hoher Bildung ohne eigentliche empirische Wirklichkeit, ohne empirische Geschichte! der da hinsiehet auf das wundersame Schauspiel, wie die Frömmsten und Erleuchtetsten des Volkes ihre höchste Aufgabe darin finden, durch unsägliche Mühen und Martern sich zu befreien vom Bewusstsein aller Dinge (alles Nicht-Seienden), auch des eigenen besonderen Daseins, und sich zu versenken und aufzugehen in reines gegenstandloses Denken oder inneres Schauen, behauptend, so seien sie Eines mit der Gottheit. Sie behaupten ja mit dieser Narrheit, wie sie bei uns von Manchen genannt wird, gar nichts Anderes, als was auch bei uns selbst in Handbüchern der Logik steht: dass „das reine Sein," denn das ist ja in ihrer Erkenntniss die Gottheit, „reines Denken oder Anschauen ist." Die Lehre, welche mit Recht für den Kern der Parmenideischen Philosophie *gilt*:

„Denn Denken und Sein ist Eins und Dasselbe," [6])

ist in Wirklichkeit, wie schon ein Kenner richtig bemerkt hat, auch das „tiefste Mysterium" und der „Angelpunkt" der Brahmanischen Religion und Theologie. Die Joga, die höchste und heiligste Form des Brahmanischen Cultus, ist nichts An-

---

6) Die Alten überliefern ausdrücklich von Parmenides: *εἰς ταὐτὸ συνῆγεν ὄν καὶ νοῦν καὶ τὸ ὄν οὐκ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐτίθετο*, „*τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐξίν τε καὶ εἶναι*" *λέγων*. Simplicius schreibt: *τὸ δὲ ἓν ὄν ταὐτὸν εἶναί φησι νοεῖν τε καὶ νοητὸν καὶ νοῦν, δηλονότι γράφων*· „*ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα*. Gerade so fassen die Upanischaden der heil. Wedas das Seiende als „mere intellect and thought"? und sagen: „intellectio forma *του* Brahm est", ja wörtlich übereinstimmend mit Simplicius: „den Denkenden und das Denken und den Gegenstand des Denkens muss man als Eines erkennen." Ebenso fordert Sadananda's Wedanta-Sara, in O. Frank's Uebertragung, „die Auflösung der Trennung in Wissendes, Wissen und Zuwissendes." Das ist die thatsächliche, empirisch erweisliche Bedeutung jenes Mysteriums. Andere Erklärungen, auch die von Braniss aufgestellte, mögen immerhin scharfsinnig und geistreich sein, sind aber nicht historisch begründet, sondern blos erfunden.

deres, als die wirkliche Darstellung dieser Einheit im reinen Denken oder intellektuellen Schauen oder im reinen Ich. Aber nicht genug, dass die pantheistische Grundansicht, die All-Eins-Lehre, und deren Vollendung zu dem dargelegten Akosmismus ganz dieselbige ist bei den Eleaten und bei den Indiern; auch dieselben Aeste und Auswüchse sind hier wie dort aus demselben Stamme hervorgegangen. Denn Eleatischen Ursprunges und Wesens, wie die genauere Untersuchung ergiebt, sind die Ansichten und Richtungen der Atomiker, der Dialektiker und Eristiker, des gesammten Heeres der Sophisten, der Kyniker, und noch andere; und alle diese Gewächse sind in gleicher Weise aus dem Indischen Boden hervorgekommen. Von allen diesen besonderen Richtungen soll hier nur Eine bestimmter gezeichnet werden, die der Kyniker, welche allgemein, aber fälschlich von Sokrates hergeleitet wird. Das Leben der Kyniker, der „heidnischen Bettelmönche," wie ein Geschichtschreiber der Philosophie sie ganz treffend nennt, ist völlig dasselbige wie das der Indischen Sannjasis oder Entsagenden [7]). Das eine wie das andere gründet sich auf die Eleatische und Indische Erkenntniss der Nichtigkeit und Leerheit aller Dinge (daher bei den Kynikern ebenso wie bei den Sannjasis die Vorschrift, vornehmlich Grabstätten zu bewohnen), und hat zu seinem Wesen eine vollkommene Apathie oder Gleichgiltigkeit gegen alle Dinge, gegen alle Güter, die abstrakte Freiheit. Zu dieser Uebereinstimmung des inneren Wesens kommt die völlige Gleichheit der äusseren Darstellung. Dieser Diogenes von Sinope, der vollendetste aller Kyniker, ohne Vaterland und Heerd, ohne jedes Gut, dessen Heimath die gesammte Welt, dessen Lagerstätte die Erde, dessen Nahrung Almosen oder was sich eben darbietet, wie er einherschreitet halbnackt, ein wirkli-

7) S. das Genauere und Urkundliche a. a. O. S. 354 ff.

cher Gymnosophist, versehen mit einem Ranzen, darin ein Becher zum Wassertrinken, einen Stock in der Hand, lebt er nicht genau und ist er nicht genau ausgestattet nach der Vorschrift der heiligen Wedas für die Entsagenden? Und wenn er endlich auch den Becher wegwarf, und fortan mit der Hand das Wasser trank, that er nicht buchstäblich so, wie die heiligen Wedas [8]) dem vorschreiben, welcher den höchsten Grad der Entsagung erlangen will? Ja wie bekanntlich dem Heere Alexanders d. G. der Indische Gymnosophist Kalanos das Schauspiel der feierlichen Selbstverbrennung darbot, gerade so that vor den zu Olympia versammelten Hellenen der Kyniker Peregrinus unter Verherrlichung durch seine Ordensgenossen, wie uns Lucian als Augenzeuge berichtet.

Drittens auch die Weltansicht des Herakleitos ist ganz dieselbige wie die, welche auf den Namen Zoroasters zurückgeführt wird und als die Religion und Theologie der alten Baktrer, Meder und vorzugsweise der Perser bekannt ist [9]). Herakleitos und Zoroaster oder die Perser erkennen, hierin völlig entgegengesetzt dem Parmenides und der Wedanta, eine ewige Bewegung aller Dinge, welche von dem einen verbildlicht wird durch das fliessende Wasser, von dem andern durch einen heiligen Wagen als Symbol der Welt. Der eine wie der andere hat die Anschauung des kosmischen Lebens. Das Urwesen der Dinge aber und der Grund der Bewegung und des Lebens des Alls ist dem Herakleitos und dem Zoroaster

---

8) Die Vorschrift für den, welcher den höchsten Grad der Entsagung erlangen will, lautet ausdrücklich: „et vas aquae bibendae aptum etiam projiciat.“ Auch weiss schon Clemens der Alexandriner von den Entsagenden in Indien: *ὕδωρ ταῖς χερσὶ πίνουσιν.*

9) S. die ausführliche und urkundliche Darlegung a. a. O. Dritte Abtheilung: Herakleitos und Zoroaster, welche so eben dem Drucke übergeben ist.

das Feuer, nicht das sichtbar erscheinende, sondern eine feurige vernünftige Lebenskraft, ein Zeus- oder Ormusdfeuer, in ganzer Lauterkeit und Klarheit oben in dem Umkreise des Himmels. Und indem sie, Herakleitos ganz ebenso wie Zoroaster, dieses Urwesen anschauen als das Gute, damit alles Nicht-Urwesen als das Schlechte und Böse, das Nicht-Urwesen aber oder die Welt aus dem Urwesen hervorgehen (auch wieder in dasselbe zurückkehren) lassen; so erklären sie die Schöpfung nothwendig als Entzweiung des Einen Urwesens mit sich selbst, so betrachten sie den Krieg als den Vater aller Dinge, und sagen, dass alles Geschaffene (weil es aus Urwesen als seinem Lebensgrunde und aus Nicht-Urwesen gemischt ist) das einander Widerstreitende vereinige, das Gute und das Schlechte oder Böse. Und nicht blos in der Hervorbringung aller Dinge und in der Beschaffenheit jedes endlichen Wesens erblicken sie den Widerstreit, sondern in dem ganzen Leben und der Ordnung des Alls, meinend, dass in dem fortwährenden Wechsel von Tag und Nacht, Sommer und Winter, auch in grossen Perioden eines Weltjahres, bald das eine bald das andere Prinzip das Uebergewicht behaupte. Zu dieser Uebereinstimmung in der ethisch-physischen und metaphysichen Grundansicht kommt, dass auch die bestimmte Anschauung des kosmischen Umwandelungsprozesses völlig dieselbige ist bei Herakleitos und bei Zoroaster. Es leuchtet ein, wie auch diese Auffassung des Wesens der Dinge wieder das positive Lebensprinzip der alten Perser bildet, und aus derselben ihr eigenthümlicher Cultus und ihre gesammte eigenthümliche Sittlichkeit ausfliesst. Darauf gründet sich der Cultus des Feuers, weil sie in diesem, gleich dem Herakleitos, das Symbol und die vollkommenste sichtliche Offenbarung des allschaffenden und allwaltenden feurigen Urwesens anschauen. Darauf auch, weil es eben die Anschauung des Lebens als des Göttlichen ist, gründet sich der Cultus der

Beförderung des Lebens und Gedeihens in der Natur. Darum, weil sie die Gottheit in dem Leben und also in der Natur selbst unmittelbar gegenwärtig erblicken, verabscheuen sie Tempel und todte Götterbilder, und zertrümmern diese in Griechenland, nicht aus blosser blinder Verheerungssucht, sondern, wie ausdrücklich gemeldet wird, aus religiösem Eifer; auch hierin ganz im Einklange mit Herakleitos, der von seinen Landsleuten mit Verachtung schreibt: „Und zu diesen Bildern beten sie, wie wenn Einer mit den Häusern redete!“ Eben darum auch, weil ihnen in dem Leben die Gottheit wohnt, kennen sie nichts Gottloseres und nichts Abscheulicheres, als das Entseelte, den Leichnam; ganz so wie Herakleitos, welcher sagt: „Leichname muss man mehr noch, als Unflath, fortschaffen.“ Daher der religiöse Gebrauch, die Todten nicht zu verbrennen (davor müssen sie schaudern bei ihrer Vorstellung vom Feuer und vom Leichnam), auch nicht sie zu begraben in der Erde bei den heiligen Lebenskeimen, sondern sie auszusetzen an entlegenen unfruchtbaren öden Orten, um von fleischfressenden Vögeln und Hunden verzehrt zu werden; und gerade von Hunden zerfleischt zu werden, wie eine alte vielfach gestützte Ueberlieferung auch von Herakleitos behauptet, dass er, tödtlich erkrankt, sich habe aussetzen lassen und von Hunden zerfleischt worden sei, gilt ihnen für die beste Bestattung. Ja diese Weltansicht, welche die Gottheit selbst in stetem Kampfe weiss, prägt sich auch aus in dem ganzen Charakter und stellt sich selbst sichtbar dar an dem Perser, wie er dastehet umgürtet mit dem heiligen Koschti oder Streitgürtel, dem Symbole, dass er werkthätig theilnehme an dem grossen Kampfe, der die Welt beherrscht, und Streiter sei auf Ormusd's Seite für das Gute gegen Ahriman oder das Böse und Schlechte. Die Anschauung des Wesens der Gottheit prägt sich ebenso aus in der Beschaffenheit der Sittlichkeit. Denn wie die Gottheit

angeschaut wird im reinsten Lichte, welches keine Lüge duldet und keinen Trug, die eben im Finstern schleichen, sondern, Alles offenbar machend, gleichsam das Offenste, Wahrste ist; so ist die ganze Tugendlehre der Perser erschöpft in der Vorschrift, im Lichte zu wandeln und lichtrein und wahr zu sein im Denken und Reden und Thun, so besteht ihre ganze Erziehung und ihr Unterricht in der Anleitung zur Wahrhaftigkeit, und kennen sie nichts, das so böse, so Ahrimanisch, wie Lüge und Trug [10]). Und den gleichen Sinn spricht Herkleitos aus, indem er sagt: „Die Weisheit ist, Wahres zu reden und zu thun," und „Strafe wird die ergreifen, welche Lügen ersinnen oder bezeugen," und „Wie möchte wol Jemand dem nie untergehenden Lichte (der Gottheit) verborgen sein." Endlich fliesst aus der Weltansicht auch die ganze Persische Lebensordnung, in deren Mittelpunkte der König, umstrahlt von Gold und Silber und funkelndem Edelgestein, von Feuer- und Lichtglanz; in welchem Glanze blos der oberflächliche Kenner blosse eitle Prunksucht erblickt, der nicht weiss, dass der König für das Abbild Ormusd's gilt, der in Feuer- und Lichtglanz sich darstellt. Doch das Nähere über die Lebensordnung, wie in ihr der König der Verwalter des Einen allherrschenden göttlichen Gesetzes, und wie auch wieder der Hellene Herakleitos (wofür selbst Heinr. Ritter und Schleiermacher bürgen müssen) Monarchist im Zoroastrischen Sinne ist, kann an diesem Orte nicht entwickelt werden. Nur die Bemerkung mag noch hinzugefügt werden, dass schon die Alten die Uebereinstimmung des Herakleitos

---

10) Dies bezeugen, ausser den Zendbüchern, auch die Alten, z. B. sagt Nikolaos von Damaskos von den Persern: *οἱ παῖδες παρ' αὐτοῖς ὥσπερ μαθήματα τὸ ἀληθεύειν διδάσκονται.* Platon: *ἀληθεύειν διὰ παντὸς τοῦ βίου.* Herodot: *αἴσχιστον δὲ αὐτοῖσι τὸ ψεύδεσθαι νενόμιται.* Herakleitos selbst erklärt *τὸ ἀληθὲς* als *τὸ μὴ λῆθον.*

mit Zoroaster erkannt zu haben scheinen, da sie ihm ein Werk mit dem Titel „Zoroaster" untergelegt, und da sie auch einen noch jetzt erhaltenen Briefwechsel zwischen ihm und dem Perserkönige Darius Hystaspis erdichtet haben (wenigstens der vorliegende ist ein spätes Machwerk), in welchem der Perserkönig den Herakleitos an seinen Hof einladet und ihm dort grosse Ehre verheisst.

Viertens auch die Weltansicht des Empedokles ist ganz dieselbige wie die der alten Aegypter. Diese Uebereinstimmung, in welcher die vorliegende Aufgabe ihre Lösung finden wird, soll nachher genauer angegeben werden, wann der kurze Abriss des Uebrigen vollendet.

Fünftens auch die Weltansicht des Anaxagoras ist ganz dieselbige wie die der alten Israeliten. Gleichwie die alten Israeliten unter allen den genannten Völkern als die allein Nüchternen und Sehenden gelten, als diejenigen, denen die Gottheit sich in ihrer Wahrheit geoffenbaret, so ist nach dem Ausdrucke des Aristoteles auch Anaxagoras unter den genannten Philosophen mit seiner Erkenntniss „wie ein Nüchterner unter thöricht Redenden erschienen." Die Bestimmtheit der Israelitischen und der Anaxagorischen Erkenntniss und die Uebereinstimmung beider zeigt sich am schärfsten und klarsten in der Vergleichung mit den Erkenntnissen der anderen Morgenländischen Völker und Vor-Platonischen Philosophen. Wenn jene anderen die Welt auffassen als was immer für eine Entwickelung oder Gestaltung Eines Urwesens (auch die akosmischen Ansichten des Parmenides und der Wedanta beruhen auf dieser Auffassung als ihrer Voraussetzung, indem sie eben desshalb, weil sie die Umwandelung des Urseins in Anderssein nicht zu begreifen vermögen, die Schöpfung und die Welt hinwegleugnen), wenn jene anderen so die Gottheit wissen als die wirkliche Wesenheit der Welt oder der Natur, und daher jene Religionen sich nothwendig

als Naturreligionen darstellen; so ist nun in der Erkenntniss der Israeliten wie des Anaxagoras die Wesenheit der Gottheit von der Welt oder Natur völlig gesondert und geschieden, die Gottheit ein von jeder Mischung mit Sinnlichem freier, rein an und für sich seiender Geist, und damit die Natur in ihrer Substanz entgöttert. Daher haben wir in Israel keine Naturreligion, vielmehr das Gebot: „dass du deine Augen nicht erhebest gen Himmel und die Sonne schauest und den Mond und die Sterne, das ganze Heer des Himmels, und lassest dich verführen sie anzubeten!“ Die gleiche Entgötterung alles Natürlichen (namentlich der Sonne) und gleiche Erkenntniss der Gottheit als des Einen allwirkenden und allwaltenden reinen Geistes, welcher keine anderen Götter duldet neben ihm, wurde dem Anaxagoras unter den Hellenen fast lebensgefährlich. In dem vollendeten Dualismus der Israeliten und des Anaxagoras zwischen Gott und Welt ist die letztere in ihrer Substanz ursprünglich ein Chaos aller Stoffe (auch die ganze Physik des Anaxagoras gründet sich auf diesen Gedanken), welche Gott, der Geist oder *Νόος*, von einander scheidet, und aus denen Er die Ordnung der Dinge bildet nach höchster Zweckmässigkeit und Vernünftigkeit oder Weisheit. Denn Gott ist als reiner Geist oder *Νόος* in seinem Wesen reine Vernünftigkeit oder, wie die Israelitische Anschauung die Wesenheit desselben ausdrücklich herausstellt [11]), „die Weisheit,“ damit die Welt ein Werk der

11) S. Spr. 8, 27 f. Vgl. 3, 19 f. Hiob u. A. Wie Aristoteles von der Ansicht des Anaxagoras ganz treffend sagt, Metaph. 1, 3. *οἱ μὲν οὖν οὕτως ὑπολαμβάνοντες ἅμα τοῦ καλῶς τὴν αἰτίαν ἀρχὴν εἶναι τῶν ὄντων ἔθεσαν καὶ τὴν τοιαύτην, ὅθεν ἡ κίνησις ὑπάρχει τοῖς οὐσιν*, so heisst es auch gleich in der Israelitischen Schöpfungsurkunde von dem Thun der Gottheit fort und fort: *καὶ εἶδεν ὁ θεὸς, ὅτι καλόν*. Hier noch einiges Nähere über den Anaxagorischen Gottesbegriff, welchen unsere Theologen mit dem Israelitischen vergleichen mögen, aus den Bruchstücken des Anaxagoras

Vernünftigkeit oder Weisheit Gottes, und Alles was da ist oder geschiehet (denn Er ist die Eine allwirkende und all-

---

und den Berichten über ihn: *Νοῦς ἐξὶ κατ' αὐτὸν θεός, νοῦς καθαρὸς, ἄκρατος, μηδενὶ μηδὲν ἔχων κοινόν, ἀσώματος.* „*νόος δέ ἐξι ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μοῦνος αὐτὸς ἐφ' ἑωϋτοῦ ἐξι.*“ *Ἀναξαγόρας οὐ τὸν ἥλιον ἐθεολόγει (τοῦτον γὰρ εἶναι μύδρον διάπυρον), τὸν δὲ ἡλίου ποιητήν. τῇ ὕλῃ τὸν τεχνίτην προσέζευξεν. ἅπαξ γενόμενον τὸν κόσμον ἐκ τοῦ μίγματος διαμένειν λοιπὸν ὑπὸ τοῦ νοῦ ἐφεξῆς διοικούμενον. οὐδὲν γὰρ ἄλογον οὔτε ἄτακτον ἐν τοῖς παρὰ φύσεως γιγνομένοις. Ἀναξαγόρας τοῖς ὅλοις πρῶτος οὐ τύχην οὐδ' ἀνάγκην διακοσμήσεως ἀρχὴν, ἀλλὰ νοῦν ἐπέξησε. μηδὲν τῶν γιγνομένων γίγνεσθαι καθ' εἱμαρμένην, ἀλλ' εἶναι κενὸν τοῦτο τοὔνομα. τὴν τύχην εἶναι ἄδηλον αἰτίαν ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ. νοῦς κοσμοποιός, δημιουργικὸς, αἴτιος τῆς κινήσεως καὶ τῆς γενέσεως, αἴτιος καὶ κύριος τῶν ὅλων, πάντων φρουρός.* „*καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἔσχει.*“ „*καὶ τὰ συμμισγόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα, πάντα ἔγνω νόος. καὶ ὁκοῖα ἔμελλεν ἔσεσθαι καὶ ὁκοῖα ἦν καὶ ἄσσα νῦν ἔξι καὶ ὁκοῖα ἔξαι, πάντα διεκόσμησε νόος.*“ „*ἔξι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον,*“ *καὶ διὰ πάντων ἰόν.* (Vgl. Weish. 7, von der *σοφία*: „*λεπτὸν, εὐκίνητον,*“ „*διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων διὰ τὴν καθαρότητα.*“) *ἑτέρωθι δὲ Ἀναξαγόρας λέγει τὸν νοῦν εἶναι τὸν αὐτὸν τῇ ψυχῇ.* (Vgl. Ps. 104, 30. Hiob 34, 14. u. s.) Plutarch bemerkt auch: *τὸν θεὸν (ἐποίησεν) ἐπιῤῥεφόμενον τῶν ἀνθρωπίνων καὶ τούτων χάριν τὸν κόσμον κατασκευάζοντα* (Vgl. 1 Mos. 1, 26 f. 9, 2 f. Ps. 8, 7 f. 115, 16 u. s.). Lucian lässt den Zeus sagen von Anaxagoras: *ἔπειθε τοὺς ὁμιλητὰς μηδὲν ὅλως εἶναί τινας ἡμᾶς τοὺς θεούς.* Die neueren Geschichtschreiber der Philosophie haben es mehr mit der Physik des Anaxagoras zu thun, und betrachten ihn mit anderen Augen, als das Alterthum, das ihn vielmehr wegen seiner Ansicht vom *Νόος* bewunderte und feierte. Doch hat schon Meiners ihn richtig gewürdigt und bemerkt: „Das ganze Alterthum rief daher auch den Anaxagoras als den ersten Priester des wahren Gottes und als den ersten Verkündiger des Vaters und Regierers der Welt aus.“ Und Fr. A. Carus: Omnium fere monumentorum veterum consensus in eo deprehenditur, Periclis demum aetate conceptam de uno numine opinionem, quingentis fere annis ante divinum illum numinis summis virtutibus instructi rerumque humanarum rectoris aeterni ac benignissimi interpretem, natam esse in animo Clazomenii Anaxagorae. Hemsen: In hocce systemate primus theismus, qui ex naturae hominisque contemplatione prodiit, nobis occurrit. Am treffendsten Wirth gegen Zeller, welcher den Anaxagorischen *Nόος* ebenfalls mit Hegel ganz verkennt: „Anaxa-

waltende Macht), ist trefflich, „dass man nicht sagen kann: es ist nicht Alles gut.“ Wie daher die alten Israeliten in der Beschaffenheit und Einrichtung der Welt die Offenbarung des göttlichen Wesens, der göttlichen Macht und Weisheit schauen, und in ihren heiligen Gesängen lobpreisen: „die Himmel erzählen die Ehre Gottes, und die Veste verkündigt seiner Hände Werk;“ so spricht Anaxagoras aus: um desswillen sei es werth, geboren zu werden, das sei des Lebens

---

goras setzt aber ausdrücklich und mit den bestimmtesten Worten den *Νόος* als den unendlichen, Alles, noch ehe die Welt mit allem Endlichen geworden, wissenden und ordnenden, und zugleich rein für sich, getrennt von der Welt existirenden Geist, und dass er diese spekulative Idee rein erkannt, dass er den unendlichen Geist nicht wieder mit der Welt identificirt, sondern als ein selbständiges, von dem Komplex des Sinnlichen freies Subjekt (*μοῦνος αὐτὸς ἐφ' ἑωυτοῦ ἐστιν*) begriffen hat, dies bildet den grossen Fortschritt seiner Spekulation.“ Wenn Anaxagoras unterlassen hat, sein Prinzip durchaus geltend zu machen (s. Plat. Phaed. p. 98. vgl. aber auch dagegen Simplic. in Aristot. Phys. fol. 38, a. und Bayle Dict. hist. et crit. u. d. Art Anaxagoras not. q.), so wird dasselbe in seiner Bestimmtheit und Beschaffenheit an sich dadurch nicht geändert, sowenig wie dadurch, dass er seine Betrachtung hauptsächlich oder fast ausschliesslich auf die Natur richtete. Aus der weiteren Entwickelung des Bewusstseins auf diesem Standpunkte mag nur dies hervorgehoben werden, dass in den heil. Schriften der Israeliten, ganz gemäss der Grundansicht, das Gute und das Schlechte beständig als *νοῦς* und *ἄνοια* (*ὧν δὴ πέρι τὸν πολὺν λόγον ἐποιεῖτο Ἀναξαγόρας*, sagt Platon Phaedr. p. 270. A.), als Weisheit oder Verständigkeit (auch wol gar als blosse Klugheit Spr. 6, 32. u. s.) und als Thorheit aufgefasst wird. S. z. B. 1 Mos 34, 7. 5 Mos. 22, 21. Richt. 19, 23. 24. Ps. 14, 1. 2. und besonders Spr. 1, 1. ff. 2, 2 ff. 3, 35. u. s. f. auf jedem Blatte. Auch das ist sehr merkwürdig, dass die alten heiligen Urkunden der Israeliten unter allen im Morgenlande wol die einzigen sind, in denen die Unsterblichkeitslehre vermisst wird oder doch eine trostlose Ansicht vom Jenseits herrscht. S. Conz in Paulus Memorab. St. III. Nr. 6. S. 141. ff. Eichhorn's Allg. Bibliothek d. bibl. Litt. B I. St. 3. S. 367. ff. Vgl. Dähne Darst. d. Jüdisch-Alexandrin. Religionsphilos. B. II. S. 127. f. u. A. Das Gleiche findet bei Anaxagoras statt. Wie ganz anders verhält es sich in diesem Punkte bei den anderen Morgenländischen Völkern und Vor-Platonischen Philosophen!

höchstes Gut, „den Himmel zu schauen und die Ordnung in der ganzen Welt.“ Mit Recht wird der Israelitischen Ansicht als auszeichnender Charakter die Erhabenheit beigelegt, sowie die Alten auch die Ansicht des Anaxagoras und seine ganze Persönlichkeit als eine erhabene bewundert haben, zugleich behauptend, dass von ihm auch Perikles die Hoheit seines Sinnes empfangen habe. Aber hören wir auch, was in Hellas gegen die Anaxagorische Ansicht ist eingewendet worden, weil auch darin sich die Uebereinstimmung derselben mit der Israelitischen recht klar herausstellt. Es ist eingewendet worden, dass, wenn der Geist oder *Νόος* die Eine allwirkende und allwaltende Macht wäre, unmöglich irgendwo in der Natur Unordnung stattfinden könnte oder Schlechtes, sondern nothwendig Alles und Jedes verständig und trefflich sein müsste, dass man aber gleichwol wahrnehme und sagen könne: es ist nicht Alles gut. Und im Hinblick auf die menschlichen Geschicke ist gegen Anaxagoras die Frage aufgeworfen worden, welche den Angelpunkt des Buches Hiob bildet: wie gehet es zu, dass dennoch der Schlechte im Glücke lebt, dagegen der Tugendhafte leidet? wie konnte ein Agamemnon meuchlings ermordet, wie ein Herakles nach den vielen herrlichen Thaten durch Dejaneira vergiftet werden [12])? Die alten Israeliten erklären Alles in der Natur, das sich ihnen als nicht trefflich darstellt, durch Unterlegung des Zweckes der Strafe, und sagen; „Feuer, Hagel, Hunger, Tod, solches alles ist zur Strafe geschaffen; die wilden Thiere, Skorpionen, Schlangen und Schwert, sind auch zur Strafe geschaffen, zu verderben die Gottlosen;“ oder sie erblicken darin mit tieferem richtigerem Sinne einen nur dem Menschen ver-

12) S. Plutarch b. Euseb. Praep. Evang. XIV, 16. p. 753. u. De plac. philos. I, 7. *πῶς δὲ τὸ μὲν κίβδηλον εὐτυχεῖ, τὸ δὲ ἀγεῖον ἐναντίον πάσχει; κτλ.* Auch die übrige Kritik dort ist höchst beachtenswerth.

borgenen Zweck. Und bei jedem Unglücke, welches den Menschen trifft, setzen sie in der gewöhnlichen herrschenden Anschauung Verschuldung voraus und erklären dasselbe gleichfalls als Strafe (daher ihnen Gott zumal bei ihren bekannten Schicksalen so sehr als ein zorniger erscheinen musste); oder sie erheben sich zu der Lösung des Buches Hiob, welches uns die wahre Prüfung und Verklärung des Israelitischen Standpunktes darstellt. Ob und wie Anaxagoras sich hierüber ausgesprochen, dessen Betrachtung freilich fast nur der Natur zugekehrt war, wird nicht gemeldet; es liegt aber zu Tage, dass sein Prinzip aus sich selbst nothwendig dasselbe Problem darbietet und den Alten wirklich dargeboten hat, und dass es dieselbe Lösung, nicht die unbefriedigende der Israelitischen Vergeltungslehre, aber die des Buches Hiob, aus der Beschränktheit der menschlichen Einsicht, gebietet. Dies sind die Hauptzüge der Uebereinstimmung der Israelitischen und der Anaxagorischen Grunderkenntniss. Die Israelitische Erkenntniss kommt hier natürlich nur in ihrem reinen noch sich selbst genügenden An- und Fürsichsein in Betracht; von dem Berufe, der ihr mitgegeben war, weiterhin von Neuem und entscheidend in den grossen Gang der Weltgeschichte einzugreifen, von der Fortbewegung derselben, welche die Christliche Offenbarung vorbereitete, für die nach der Entwickelung des Hellenischen und des Römischen Bewusstseins die Zeit erfüllt war, ist hier nicht die Rede.

Ob es sich nun in Wirklichkeit mit den Hauptstufen des alten Morgenlandes und der Vor-Platonischen Philosophie so verhalte, wie hier in kurzem Abrisse gezeigt worden, darüber muss Niemand aus irgend einer widersprechenden philosophischen oder theologischen Ansicht, die er sich von dem Gange und der Beschaffenheit der alten Weltgeschichte und der Hellenischen Philosophie gemacht hat, entscheiden wollen; sondern wie die Erkenntnisse jener Völker

und Philosophen historische Thatsachen sind und als solche vorliegen, und die Uebereinstimmung derselben als eine thatsächliche urkundlich dargethan wird, so kann auch die Bestreitung nur auf demselben Felde der urkundlichen Untersuchung und Beweisführung stattfinden [13]). Die Uebereinstimmung ist in der „Einleitung in das Verständniss der Weltgeschichte," bis jetzt an den Pythagoräern und alten Schinesen, an den Eleaten und Indiern, an Herakleitos und Zoroaster, ausführlich und urkundlich dargethan und vorgelegt, und das Gleiche wird in der Fortsetzung des Werkes in Betreff des Empedokles und der alten Aegypter, des Anaxagoras und der alten Israeliten geschehen. Mögen nun von der einen Seite Diejenigen, welche mit den Urkunden und Berichten des Alterthums über die Vor-Platonische Philosophie vertraut sind, genau untersuchen und zusehen, ob jenen Philosophen willkürlich, nur um die Uebereinstimmung mit den Morgenländischen Religionen und Theologieen hervorzubringen, irgendwelche Ansichten untergelegt werden, die nicht historisch begründet sind, oder ob nicht vielmehr sowol die

13) Damit wird in der Sache nicht das Geringste gewonnen, wenn dem Verfasser, wie in einer schon erwähnten flüchtigen Beurtheilung seines Werkes geschieht, die herkömmlichen Auffassungen, welche er eben als irrige urkundlich erweist, mit der blossen Versicherung, es sei so, wiederholt werden. Wenn z. B. gegen seine Darlegung nach Spintharos, Aristoxenos, Dikäarchos u. s. w., dass der Pythagorische Bund den Begriff der Familie zur Grundlage gehabt hat, die Versicherung gegeben wird, es sei ein Freundschaftsbund gewesen, so muss doch auch dargethan werden, warum all die ältesten Zeugen keine Geltung haben. U. s. f. Die Vor-Platonischen Philosophieen bedürfen einer neuen vollständigen Untersuchung und Bearbeitung aus den Quellen von Grund aus. Wie der Verfasser diese Untersuchung unternommen hat, und dadurch zu den vorgelegten Ergebnissen gelangt ist, so müssen auch die, welche diese Ergebnisse prüfen wollen, das Gleiche unternehmen. Auch in Hinsicht der Morgenländischen Religionen erkennt der Verfasser kein anderes Ansehn an, als das der Quellen selbst und der aus den Quellen begründeten Urtheile.

Bruchstücke jener Philosophieen als die Berichte über sie erst durch diese Zusammenstellung in ihr volles Licht und unter einander in Einklang treten. Mögen ebenso von der anderen Seite Diejenigen, welche mit der Religion und Theologie und dem gesammten eigenthümlichen Geiste jener Völker aus den Urkunden vertraut sind, untersuchen und darüber richten, ob etwa auch jenen Völkern andere Erkenntnisse untergelegt werden, als die in ihren heiligen Schriften und den Werken ihrer Weisen oder in der Ueberlieferung des Alterthums historisch gegeben sind, die ihre gesammte religiöse und sittliche Entwickelung durchdringen und beherrschen, aus denen die eigenthümlichsten und wundersamsten Erscheinungen ihres geistigen Lebens in einfacher Klarheit begriffen werden. Die Sache ist an sich und weil sie über die ganze Auffassung des inneren Wesens und des Ganges der Weltgeschichte entscheidet, wie Jeder sieht, wol der Prüfung werth.

Das ist von dem höchsten Gewichte in der Sache, dass die genannten Erkenntnisse sich eben als die wirklichen Lebensprinzipien jener Völker erweisen, und aus ihnen die wundersamsten Räthsel, die uns jene Völker darbieten, sich in überraschender Einfachheit lösen. Natürlich wird daher auch hiebei der Blick ganz besonders sich fragend hinrichten auf die alten Aegypter, welche mehr, als die übrigen Völker, in geheimnissvollem Dunkel in der Weltgeschichte dastehen, und vor Allem wol auf die grössten Hieroglyphen, die bei ihnen aufgestellt sind, auf jene stummen ungeheueren steinernen Urkunden, welche sich fast aus der Urzeit des Volkes bis in unsere Tage erhalten haben, die Pyramiden und Obelisken. Wie? wenn die dargelegte Entdeckung die Kraft besässe, auch jene Riesendenkmäler aus der Stummheit, in die sie fast durch Jahrtausende versunken sind, zu erwecken, dass sie, unmittelbar aus dem grauesten Alterthume des Volkes zu uns redend, uns das innerste Geheimniss, den tiefsten Gedanken desselben

offenbarten? So ist es in der That. Damit dies erhelle, müssen wir jetzt auch die Uebereinstimmung der Empedokleischen und der Aegyptischen Weltansicht in den Hauptzügen genauer betrachten.

Ehe wir uns aber zur Vergleichung der eigentlichen Grunderkenntniss vom Wesen der Gottheit und der Dinge wenden, mögen einige Züge wenigstens andeutend zeigen, was freilich zu erwarten, dass Empedokles auch in der weiteren Entwickelung seiner Grunderkenntniss und in der ganzen Eigenthümlichkeit seiner Anschauung und seines Gebahrens ein Aegyptischer Prophet ist auf Hellenischem Boden. Wir übergehen die Uebereinstimmung ins Einzelne, z. B. die gleiche Vorstellung von der Entstehung der Thiere und Menschen aus der Erde zuerst in unvollendeten seltsamen Gesalten [14]), die gleiche Vorstellung vom Sitze der Seele und Intelligenz im *Blute* [15]),

---

14) S. Emped. carm. reliq. v. 232. sq. ed. Karsten. und vgl. Diod. Sic. I, 10., welcher nach Euseb. Praep. Evang. III, 2. (s. auch I, 6. 7.) aus Manetho geschöpft hat. Vgl. auch die Bemerkung Karsten's zu v. 232—34. mit Horapoll. Hierogl. I, 25. II, 102. 83.

15) S. Emped. carm. reliq. v. 315. sq. und vgl. Horapoll. Hierogl. I, 7., Tertullian. de anima 15., welcher letztere die Uebereinstimmung des Empedokles mit den Aegyptern in dieser Ansicht auch ausdrücklich bemerkt. Die heil. Ibis, das Symbol des *νόημα* und des Hermes, bedeutet daher auch das Herz. Aus Aegypten haben wol auch die Israeliten (3 Mos. 17, 11. 14. 5 Mos. 12, 23.) diese Vorstellung, die aus ihrer Grunderkenntniss schwer abzuleiten, mit dem Verbote des Blutessens, welches so bis in Apostelgesch. 15, 20. 29. herabgekommen. Bei Erwähnung der heil. Ibis mag man auch einen tieferen Blick thun in das Wesen des Aegyptischen Thiercultus, von welchem schon Olympiodoros Vit. Plat. ganz richtig sagt: *ὃ γὰρ παρὰ τοῖς Ἕλλησι δύναται τὰ ἀγάλματα, τοῦτο παρὰ τοῖς Αἰγυπτίοις τὰ ζῶα, σύμβολα ὄντα ἑκάστου τῶν θεῶν, ᾧ ἀνάκειται.* Vgl. Porphyrios b. Euseb. Praep. Evang. III, 12. Aelian sagt H. A. X, 29. *ἴδιον δὲ ἐν Αἰγυπτίοις λόγοις ἴβεως καὶ ἐκεῖνο προσαχήκοα· ὅταν ὑποχρύψηται τὴν δέρην καὶ τὴν κεφαλὴν τοῖς ὑπὸ τῷ ξέρνῳ πτεροῖς, τὸ τῆς καρδίας σχῆμα ἀπεμάξατο.* Die Aegyptischen Priester behaupteten nach Clem. Alex. Strom. V, 7.

die gleiche Vorstellung von der Weltlage [16]), u. s. w. was alles offenbar nicht zufällig um den gleichen Mittelpunkt beisammen ist, und heben lieber einige allgemeinere und charakteristischere Züge hervor. Sehr auffallend ist gleich dies, dass die Empedokleische Philosophie oder Theologie in einem so innigen engen Bunde mit der Heilkunde hervortritt, wie keine andere irgendwo, ausser allein die Aegyptische [17]). Hören wir, wie Empedokles selber sich als Arzt und Seher auffasst und schildert. Ganz wie die Aegypter, stellt er die Seher und Lobsänger der Gottheit und Aerzte und Könige auf Eine Stufe, von welcher der gefallene Dämon, die Seele des Menschen, der ferneren Wanderung durch sterbliche Leiber enthoben, unmittelbar zur Gottheit wiederkehre; er sagt [18]):

---

p. 671. Pott. Aelian. H. A. l. c. u. II, 35., dass die Ibis den Menschen die Heilkunde geoffenbart habe und Zahl und Maass, und zeigten eine unsterbliche Ibis; was denen, welche die Ibis nicht als lebendige Hieroglyphe verstanden, allerdings höchst wunderlich klingen musste.

16) S. Plutarch. ap. Euseb. Praep. Evang. XV, 41. De plac. philos. II, 10. und vgl. Plutarch. de Is. et Osir. 32., dazu Lommatzsch, die Weisheit des Empedokles S. 200, welcher die Uebereinstimmung des Empedokles mit den Aegyptern in dieser Ansicht schon ausdrücklich bemerkt. Als Pythagorisch ist diese Ansicht, im Widerspruche mit gegründeteren Angaben, nur von solchen bezeichnet worden, welche den Empedokles für einen Pythagoräer nahmen.

17) S. Hom. Odyss. IV, 229. sq. Clem. Alex. Strom. VI, 4. p. 758. Pott. Herodot. II, 84. Diod. Sic. I, 25. 82. Galen. de compos. medic. sec. gen. V, 2. u. s. w.

18) Emped. carm. reliq. v. 384. sq. Ebenso der Dialog der Isis mit Horos b. Stob. Eclog. phys. I. p. 958. Heer., für dessen Aegyptisches Gepräge auch der strenge Kritiker Zoega zeugt de orig. et usu obeliscor. p. 515. not. 39. vgl. p. 509. not. 23. Dort sagt die Gottheit zu den Seelen: *αἱ δικαιότεραι δ' ὑμῶν καὶ τὴν εἰς τὸ θεῖον μεταβολὴν ἐκδεχόμεναι, εἰς μὲν ἀνθρώπους βασιλεῖς δίκαιοι, φιλόσοφοι γνήσιοι, κτίζαι καὶ νομοθέται, μάντεις ἀληθεῖς, ῥιζοτόμοι γνήσιοι, ἄριστοι προφῆται θεῶν, κτλ.* Auch der Löwe hat hier dieselbe Stelle in der Seelenwanderungslehre wie bei Empedokles v. 382. sq. Hiebei lässt sich leicht vermuthen, was die Aegyptische Gottheit auch dem Könige Alexander d. G. geoffenbart habe.

„Aber zuletzt als Seher und Hymnensänger und Aerzte
„Und Anführer der Völker erstehen sie unter den Menschen,
„Und aus ihnen erblühen dann Götter, an Ehren die Höchsten."

Und in dieser Anschauung ruft er den Agrigentinern zu [19]):

„Heil euch! ich, ein unsterblicher Gott, kein Sterblicher fürder,
„Wandle bei euch, von Allen geehrt, sowie es sich ziemet,
„Rings mit geweiheten Binden geschmückt und blühenden Kränzen.
„Wann ich mit diesen denn trete herein in die blühenden Städte,
„Werd' ich von Männern und Frauen verherrlichet. Solcher dann folgen
„Tausende, um zu erkunden den Pfad, der führe zum Heile.
„Ein Theil ihrer begehrt Weissagungen; Andre in Krankheit
„Allerlei Art, nachdem sie schon lang' in heftigen Schmerzen
„Duldeten, wollen vernehmen Genesung gewährenden Ausspruch."

Denn, wie wir so eben gesehen, auch völlig dieselbe Vorstellung, wie die Aegypter, hat Empedokles von dem Ursprunge und dem Schicksale der menschlichen Seelen. Er schreibt [20]):

---

19) Emped. carm. reliq. v. 392. sq.

20) a. a. O. v. 1. sq. In v. 3. φρενῶν statt φόνῳ, mit Panzerbieter. Den v. 5. giebt Karsten in folgender Misshandlung der Metrik und Prosodie: τρίς μιν μυρίας ὥρας (im Verzeichniss der Druckfehler liest er ὥρας!) ἄπο μακάρων ἀλάλησθαι, also: ⏑ — | ⏑ ∪ — | ⏑ — ∪ | — ∪∪ | — ∪∪ | — ∪! Der Fehler liegt offenbar in μυρίας (— ∪ —), welches in einen Hexameter gar nicht aufnehmbar; und Zahlen sind aus dem bekannten Grunde am häufigsten verschrieben. Demnach kann nicht anders gelesen werden, als: τρὶς χιλίας ὥρας μιν ἄπο μακάρων ἀλάλησθαι, sowie die Aegyptische Seelenwanderungslehre lautet b. Herodot. II, 123.: πρῶτοι δὲ καὶ τόνδε τὸν λόγον Αἰγύπτιοί εἰσι οἱ εἰπόντες, ὡς ἀνθρώπου ψυχὴ ἀθάνατός ἐστι, τοῦ σώματος δὲ καταφθίνοντος ἐς ἄλλο ζῶον αἰεὶ γινόμενον ἐσδύεται· ἐπεὰν δὲ περιέλθῃ πάντα τὰ χερσαῖα καὶ τὰ θαλάσσια καὶ τὰ πετεινά, αὖτις ἐς ἀνθρώπου σῶμα γινόμενον ἐσδύνειν· τὴν περιήλυσιν δὲ αὐτῇ γίνεσθαι ἐν τριςχιλίοισι ἔτεσι. Er macht dabei die Bemerkung, welche, streng genommen, unsere Verbesserung geradezu gebietet: τούτῳ τῷ λόγῳ εἰσὶ οἳ Ἑλλήνων ἐχρήσαντο, οἱ μὲν, πρότερον, οἱ δὲ, ὕστερον, ὡς ἰδίῳ ἐωϋτῶν ἐόντι· τῶν ἐγὼ εἰδὼς τὰ οὐνόματα, οὐ γράφω. Dem Herodot musste durch

„Also besteht ein Verhängniss, ein alter Beschluss von den Göttern,
„Der für die Ewigkeit gilt, durch mächtige Eide besiegelt:
„Wenn mit frevelndem Sinn hat Einer die Glieder besudelt
„(Von den Dämonen, sovielen verliehn langdauerndes Leben),
„Der muss drei Jahrtausende fern von den Seligen irren,
„Sich umwandelnd im Wechsel in allerlei sterbliche Formen.
„So leb' ich auch jetzo verbannt von Gott und ein Flüchtling,
„Rasendem Zwiste gehorsam."

In einer andern Stelle sagt er [21]):

„Denn ich selber auch war vordem schon Mädchen und Jüngling,
„Auch schon Strauch und Vogel und munterer Fisch in dem Wasser."

Was aber das Allerseltsamste ist und wodurch Empedokles seinen Aegyptischen Geist am klarsten offenbart: gleich den Weisen Aegyptens, des eigentlichen Mutterlandes aller Zauberei, rühmt er sich der Macht, über Winde und Wetter zu gebieten, und trotz dem Arnuphis in der Dürre des Sommers Regen zu schaffen und umgekehrt. Vernehmen wir auch dieses Unglaubliche wieder von ihm selber; er redet (wie scheint, aus dem Munde der Gottheit) also [22]):

---

den Aufenthalt in Gross-Griechenland sein Zeitgenosse Empedokles gar wohl bekannt sein.

21) a. a. O. v. 380. sq.

22) a. a. O. v. 424. sq. Dazu die Zeugnisse des Alterthums, vor allen das seines Schülers Gorgias b. Diog. L. VIII, 59. τοῦτον (Γοργίαν) φησὶν ὁ Σάτυρος λέγειν, ὡς αὐτὸς παρείη τῷ Ἐμπεδοκλεῖ γοητεύοντι. In Aegypten hat die Zauberei ihre Heimath, wie bekannt, schon in der frühsten Zeit, wie man aus 2 Mos. 7, 11. f. 8, 7. f. ersieht, und fast überall, wo sie auftritt bei den gebildeten Völkern, weist sie auf Aegypten als ihr eigentliches Mutterland, z. B. b. Lucian. Philopseud. 31. u. s. S. Origen. c. Cels. I, 68. u. A. Hier mag von den vielen Aegyptischen Zauberern nur Arnuphis erwähnt werden, welcher dem Kaiser Marcus Aurelius in seiner bekannten Drangsal in der Dürre des Sommers gerade so den ersehnten Regen bewirkt haben soll, wie Empedokles in v. 430. sq. sagt: θήσεις δὲ καὶ ἐξ αὐχμοῖο θερείου Ῥεύματα δενδρεόθρεπτα καὶ αἰθέρος αἴσσοντα. Denn so lesen wir b. Dio Cass. Hist. Rom. LXXI, 8. καὶ γάρ τοι λόγος ἔχει, Ἀρνοῦφίν τινα μάγον Αἰγύπτιον,

„Welcherlei Mittel geworden ein Schirm vor Uebeln und Alter,
„Wirst du erfahren, dieweil ich nur dir dies alles verkünde;
„Stillen auch wirst du die Kraft unermüdlicher Winde, die aufstehn
„Ueber die Erd', und mit ihrem Hauche verwüsten die Fluren;
„Wieder auch wirst du, beliebt's dir, strafende Winde herbeiziehn;
„Wirst aus dunkelem Schauer des Regens gelegene Dürre
„Schaffen den Menschen, und wirst aus Dürre des Sommers auch schaffen
„Pflanzenerquickende Güsse, die stürzen herab aus dem Aether;
„Wirst aus dem Hades rufen die Kraft des geschwundenen Mannes."

So ist Empedokles, wie er uns denn auch den heiligen Lorbeer der Isisdiener entgegenhält [23]), durch und durch ein

---

συνόντα τῷ Μάρκῳ, ἄλλους τέ τινας δαίμονας καὶ τὸν Ἑρμῆν τὸν ἀέριον ὑτιμάλιξα μαγγανείαις τισὶν ἐπικαλέσασθαι, καὶ δι' αὐτῶν τὸν ὄμβρον ἐπισπάσασθαι. Hiebei ist auch die Erzählung des Geschichtschreibers Timäos b. Diog. L. VIII, 60. beachtenswerth: *ἐτησίων ποτὲ σφοδρῶς πνευσάντων ὡς τοὺς καρποὺς λυμῆναι, κελεύσας ὄνους ἐκδαρῆναι καὶ ἀσκοὺς ποιῆσαι, πρὸς τοὺς λόφους καὶ τὰς ἀκρωρείας διέτεινε πρὸς τὸ συλλαβεῖν τὸ πνεῦμα· λήξαντος δὲ, Κωλυσανέμαν κληθῆναι.* Wunderlich ist die, so zu reden, razionalistische Erklärung Plutarch's, welche Karsten p. 20 billigt, ohne einen Blick auf die Topographie des nach Süden ganz offen gelegenen Agrigent's zu werfen: Empedoclem montis hiatum, quo graves et pestiferi austri flatus in campos immitterentur, obstruxisse. Das Wahre ist augenfällig, dass Empedokles in echt Aegyptischer Anschauung dem Typhon als Urheber jener Winde, dem auch in Aegypten vorzugsweise der Esel zur Versöhnung dargebracht wurde, ein grosses Eselopfer veranstaltete, wobei ein Aushängen der Eselshäute, wie Timäos berichtet, gar wol stattfinden konnte. Fr. Sam. v. Schmidt sagt de sacerdot. et sacrif. Aegypt. p. 314, mit Plutarch: „Aegyptii omnes clades, omnes calamitates malas et damnosas Typhonis opera partas et effectas putant". speciatim autem isti numini venti ignei pestiferique tribuebantur. Vgl. p. 283 sq. de asinorum Typhoni dicatorum Aegyptiisque invisorum sacrificiis, und Plutarch. de Is. et Osir. 30. 50. Aelian. H. A. X, 28.

23) Empedokles hatte nach Diog. L. VIII, 73. Suid. s. v., wann er im Feiergewande auftrat, ein *στέμμα Δελφικὸν* oder *στέμματα Δελφικὰ ἐν ταῖς χερσίν.* Vgl. v. 419. 383. u. Clem. Alex. Strom. V, 8. p. 674. Pott. Schon Lommatzsch bemerkt hiebei a. a. O. S. 34. „auch der Aegyptische Priester brauchte den Lorbeerzweig zur

Aegyptischer Philosoph und Eingeweiheter der Isis, bis herab auf die ehernen Sandalen [24]). Doch wir wenden uns jetzt zur Betrachtung seiner eigentlichen Grunderkenntniss.

Die Geschichtschreiber der Philosophie sind darüber einig, dass die Empedokleische Weltansicht ein besonderes grundeigenthümliches Prinzip nicht enthält (sowie auch bei den Aegyptern noch Niemand ein solches zu entdecken vermocht hat; denn das von Hegel ihnen untergelegte, „das Räthsel," ist nur eine Auskunft der Verzweiflung an dem Verständniss des Aegyptischen Geistes); blos darüber streiten sie unter einander, welcher von den grundeigenthümlichen Vor-Platonischen Philosophieen sich Empedokles zunächst an-

---

Schwichtigung von Krankheiten." Vgl. b. Senec. de vita beata 27. den linteatus senex laurum praeferens, und b. Oudendorp. ad Jul. Obseq. de prodig. 71. den Isiacus conjector laurum manu dextra gerens, auch Horapoll. Hierogl. II, 46. Diod. Sic. I, 17. u. A. Auch mit der Zauberei, wie z. B. aus Theokrit bekannt, stand der Lorbeer in Verbindung.

24) Dass Empedokles Ἀμύκλας oder ἐμβάδας χαλκᾶς trug, ist bekannt aus Diog. L. VIII, 73. Suid. s. v., Strab., Lucian. u. A. Schon Tertullian de pallio 4. erkennt darin die Beziehung auf die Bacchischen Mysterien: crepidâm aeratus incessit; digne quidem, ut bacchantibus indumentis aliquid subtinniret, cymbalo incessit. Die Vorstellung von der Heiligkeit des Erzes, welche nach Porphyr. ap. Euseb. Praep. Evang. IV, 23. Macrob. Saturn. V, 19. u. A. b. Oudendorp. ad Appulej Metam. III. p. 206. auch mit der Zauberei und dem nach Plutarch. de def. orac. 16 17. Origen. Philosophum. 3. Karsten p. 32. auch Empedokleischen Glauben an böse Dämonen innig zusammenhing, tritt auch in den Empedokleischen Bruchstücken hervor v. 422. sq., wo schon Karsten p. 290 auf den Aegyptischen Ursprung und Herodot. II, 37. hinweist und auf die Bacchischen Mysterien, die eben nach dem Zeugnisse Herodot's, Diodor's und des gesammten Alterthums aus Aegypten stammen, daher Empedokles natürlich auch mit diesen im besten Einklange steht, sowie Plutarch de gen. Socr. 9. die Empedokleische Philosophie ausdrücklich nennt φασμάτων καὶ μύθων καὶ δεισιδαιμονίας ἀνάπλεω, εὖ μάλα βεβαχχευμένην. Vgl. in Betreff seiner Uebereinstimmung mit den Bacchischen Mysterien z. B. auch v. 31., dazu Karsten, u. Creuzer. Dionysus T. I. p. 10. u. 296. sq., ferner v. 418. und dazu Karsten, u. s. f.

schliesse. Die einen, wie Lommatzsch, nehmen ihn für einen Pythagoräer; die anderen, wie Zeller, behaupten, dass er zwar die Eleatische Philosophie mit der Herakleitischen verschmolzen habe, aber von der letzteren ausgegangen sei; wieder andere, wie Ritter, erkennen in ihm durchaus einen Eleaten; sehr viele endlich, unter ihnen Karsten, sind der Ansicht, dass die Empedokleische Philosophie ebensowol Pythagorische als Herakleitische als Eleatische Elemente in eigenthümlicher Weise zusammenfasse. Da die Verwandtschaft mit Pythagoras in die eigentliche metaphysische und physische Grunderkenntniss nicht eintritt, sondern sich nur auf die Seelenwanderungslehre und das damit Zusammenhängende beschränkt, falls wirklich schon Pythagoras diese Lehre in die Philosophie eingeführt hat, und nicht erst die späteren Pythagoräer sie von Empedokles aufgenommen haben[25]), so bleiben hier nur die beiden einander widersprechenden Ansichten Zeller's und Ritter's zu prüfen, welche in der That, gegenseitig sich berichtigend, sich einfach vereinigen. In der Hauptsache hat offenbar Ritter das Richtige gesehen, dass das Empedokleische Gewächs auf dem Eleatischen Boden entsprungen

25) Es ist bemerkenswerth, dass der Musiker Aristoxenos, welcher durch seinen Vater Spintharos vom Pythagoras Genaueres wusste, als irgend ein anderer, b. Gell. N. A. IV, 11. u. Diog. L. VIII, 20. die Seelenwanderungslehre bei Pythagoras nicht zulässt, dass diese Lehre auch in den Bruchstücken des Philolaos nicht hervortritt, und dass auch die hierauf bezüglichen Xenophanischen Verse, welche entscheidend sein würden, das schon von Zeller bemerkte Gepräge der Unechtheit haben und vom Mathematiker Apollodoros herzustammen scheinen. Keines Falles kann Aristoxenos von solchen Versen des Xenophanes gewusst haben. Die offenbar irrige Vorstellung, welche die Alten nach Diog. L. VIII, 55. vom Verhältniss des Empedokles zu Pythagoras hatten, macht die Zurückführung der Empedokleischen Lehren auf Pythagoras erklärlich. Doch dieser Gegenstand bedarf einer besonderen ausführlichen Untersuchung. Durch blosses Missverstehen einer Stelle hat der Verfasser in seiner Einleitung S. 148. Anm. 219. die Seelenwanderungslehre auch den eigentlichen Eleaten beigelegt, was hiemit berichtigt wird.

ist [26]). Der berühmte Schüler des Aristoteles, Theophrastos, einer der gründlichsten Kenner der äusseren und inneren Geschichte der früheren Hellenischen Philosophie, meldet uns

---

26) Zeller (Die Philosophie d. Griechen Th. I. S. 174. ff.) hat darin ganz Recht, dass das Interesse des Empedokles das Herakleitische ist, das Werden und die Vielheit zu erklären, aber darin irrt er, dass er das Empedokleische Philosophiren desshalb für „eine Fortsetzung des Herakleitischen" nimmt, sondern vom Eleatischen Standpunkte aus und selbst ohne diesen aufzugeben, tritt Empedokles in die Verwandtschaft mit dem Ephesier, die mit Platon Sophist. p. 242. E. anerkannt werden muss. Zeller drückt sich in einer Stelle, S. 221, sich selbst widerlegend, ganz richtig aus, wenn er sagt: die Philosophie des Empedokles und der Atomiker, „beide sind Versuche, aus dem vorausgesetzten absoluten Sein der Eleaten das Heraklitische Werden zu begreifen." Das Vorausgesetzte hätte Zeller doch als das Frühere erkennen sollen. Er fügt aber hinzu: „beide haben an der Idee des Werdens und dem Interesse der Naturerklärung ihren nächsten Ausgangspunkt." Bei beiden ist es das, worauf sie ausgehen, nicht aber das, wovon sie ausgehen. S. in Hinsicht der Atomiker das ausdrückliche Zeugniss des Aristoteles de gener. et corrupt. I, 8. Vgl. die Einleitung in das Verst. d. Weltgesch S. 342. f. Um die Genesis der Empedokleischen Philosophie zu begreifen, braucht man durchaus nicht seine Zuflucht nach Ephesos zu nehmen. Die Eleaten selber befinden sich, seit Parmenides mit jener Schärfe zwischen Sein und Nicht-Sein geschieden hat, in dem heissesten Kampfe gegen das Werden und das Viele, das sie nur gewaltsam abzuwehren vermögen, fast indem sie wie die Indier dagegen die Augen verschliessen. Man denke nur an die Zenonische Dialektik. Was war so natürlicher, als dass Empedokles unternahm, was auch die Atomiker, nur in anderer Weise ausführten, den Parmenideischen Widerspruch zwischen der Erkenntniss der Vernunft und der Wahrnehmung der Sinne zu lösen. In eine Verwandtschaft mit Herakleitos musste er aber dadurch nothwendig treten, wenn er auch nur die beiden Parmenideischen Standpunkte der wahren Erkenntniss und der leeren Meinung vereinigte, weil schon Parmenides selbst auf dem Standpunkte der leeren Meinung sehr wesentlich mit Herakleitos zusammenstimmt. Den Streit erkennt Empedokles nur in dem Einen Akte, dem Zerreissen des Sphairos, gewisser Maassen, wie Herakleitos, für den Vater aller Dinge; im Uebrigen ist seine Anschauung die entgegengesetzte, indem er in der Bildung der Wesen nicht, wie jener, den Streit, sondern vielmehr die Liebe erblickt.

ausdrücklich, dass Empedokles ein Anhänger des Eleaten Parmenides gewesen sei und diesen auch in seinen Gedichten nachgeahmt habe, und das Zeugniss des Theophrastos wird durch die Betrachtung des Empedokleischen Nachlasses selbst vollkommen bestätigt. Den Eleatischen Geist als den Grundton seines Philosophirens legt Empedokles schon dadurch zu Tage, dass er, gleich den Eleaten, seine Ansicht in der Form der Dichtkunst entwickelt. Dazu kommt, dass sich auch jetzt noch in den erhaltenen Bruchstücken nachweisen lässt, was Theophrastos sagt, und bereits von Ritter und von Zeller selbst nachgewiesen ist, wie Empedokles sowol den Parmenides als den Xenophanes wirklich im Ausdrucke nachahmt, und die wichtigsten übereinstimmenden Gedanken fast mit denselben Worten wiedergiebt. Und mit dieser in die Augen fallenden Gemeinschaft in der Form der Darstellung vereinigt sich die innere Gemeinschaft in den Grundgedanken selbst; denn wie Parmenides, betrachtet Empedokles das Urwesen aller Dinge oder die Gottheit als das an und für sich unterschiedlose Eine unter dem Bilde der Kugel und nennt es den Sphairos; wie jener, leugnet er alles eigentliche Werden, alles eigentliche Entstehen und Vergehen; und auch in der Entwickelung der Physik gründet er sich auf Parmenides, wie Ritter richtig bemerkt. Sollte also Empedokles nur in Unerheblichem von Parmenides abgewichen sein, und ihm daher mit Unrecht eine selbständige Geltung und Stellung in der Geschichte der alten Hellenischen Philosophie zugestanden werden? Mit Nichten, sondern bei der innigsten Gemeinschaft des Denkens findet ein grundwesentlicher Unterschied statt, welchen Ritter übersehen hat, der hierin von Zeller Berichtigung annehmen muss. Um die Bestimmtheit der Empedokleischen Grunderkenntniss gerade in ihrem Unterschiede von der Parmenideischen recht klar zu erfassen, müssen wir die letztere hier nochmals näher vor Augen stellen. Parme-

nides unterschied und sonderte völlig zwei Standpunkte, von denen er in den beiden Theilen seines Werkes die Dinge betrachtete, den Standpunkt der wahren Erkenntniss der denkenden Vernunft und den der leeren Meinung nach der Wahrnehmung der Sinne. Auf dem ersteren zeigte er, was bereits oben dargelegt worden, dass das Eine Urwesen als das Seiende unmöglich jemals Nicht-Seiendes oder Anderes werden könne, und leugnete damit die Schöpfung, und erklärte die sichtbare Vielheit der Dinge (das Nicht-Seiende) und das Entstehen und Vergehen, welches wir wahrnehmen, für eine leere Täuschung unserer Sinne oder für reine Phantasie. Auf dem anderen Standpunkte aber räumte er der Wahrnehmung der Sinne und damit der sichtbaren Vielheit und Veränderung der Dinge oder dem Werden eine Geltung ein, und entwickelte auf demselben, in dem Lichte der leeren Meinung, jene Physik, welche im Wesentlichen Empedokles, nur im Lichte der Wahrheit, wiedergiebt. Die Empedokleische Weltansicht, um es kurz auszudrücken, ist eine Lösung des Parmenideischen Widerspruches zwischen der Erkenntniss der Vernunft und der Wahrnehmung der Sinne, eine Ineinsbildung oder Vereinigung der beiden einander widerstreitenden Parmenideischen Standpunkte. Darüber ist Empedokles vollkommen einverstanden mit Parmenides, dass das Seiende unmöglich könne Nicht-Seiendes werden oder umgekehrt, dass daher in Wahrheit kein Entstehen und kein Vergehen stattfinde. „Thoren" nennt er sie[27]),

„Die da wähnen, es könne zuvor nicht Seiendes werden,
„Oder auch etwas ganz hinsterben und völlig verschwinden.
„Aus Nicht-Seiendem ist durchaus zu entstehen nicht möglich;
„Ganz unmöglich auch ist, dass Seiendes völlig vergehe."

Und dennoch verwirft er sowenig mit Parmenides die Wahrnehmung der Sinne, dass er vielmehr fordert, dieselbe nur

27) a. a. O. v. 347. sq. u. v. 81. sq. Vgl. v. 77. sq. u. s.

zur rechten Klarheit zu erheben [28]), und leugnet sowenig mit Parmenides das sichtbare Entstehen und Vergehen und die

---

28) Hiebei mögen v. 49. sq., welche mit der ganzen Erkenntnisstheorie des Empedokles in offenem Widerspruche stehen, ihre einfache Berichtigung finden. Karsten giebt jene Verse, wie folgt:

ἀλλ' ἄγε, ἄθρει παμπαλάμῃ, πῇ δῆλον ἕκαστον,
μήτε τιν' ὄψιν ἔχων πίστει πλέον ἢ κατ' ἀκουήν,
μήτ' ἀκοὴν ἐρίδουπον ὑπὲρ τρανώματα γλώσσης,
μήτε τι τῶν ἄλλων ὅππη πόρος ἐστὶ νοῆσαι·
γυίων πίστιν ἔρυκε, νόει δ' ἧ δῆλον ἕκαστον!

Der erste dieser Verse lautet in der Ueberlieferung: *ἀλλὰ· γὰρ ἄθρει πᾶς παλάμῃ κτλ.* und *παμπαλάμῃ*, das sich sowenig wie *πιστέω* (vielleicht ist *πιστοῦ* st. *πίστει* zu lesen) in irgend einem Wörterbuche findet, ist erst von Karsten gemacht. Empedokles scheint den Vers so geschrieben zu haben: *ἀλλ' ἄθρει* oder (was wegen des *γὰρ* und weil Empedokles die Verkürzung solcher Positionslängen liebt, wahrscheinlicher) *ἀλλ' ἄγ' ἄθρει πάσῃ παλάμῃ πῇ δῆλον ἕκαστον.* Vgl. unten die Stelle aus Sextus. Den Ausdruck *παλάμαι* hat Empedokles auch in v. 32, wo Sturz und Karsten ihn wol ganz richtig erklären durch intelligentiae facultates, was auch hier ganz passend. Doch darüber mögen Andere entscheiden; der Fehler, der hier beseitigt werden soll, ist das Kolon oder Punkt hinter *νοῆσαι*, wofür augenscheinlich ein Komma stehen muss, so dass τι Adverb ist in der Bedeutung „etwa," wie häufig bei den Dichtern, *τῶν ἄλλων* mit *γυίων* verbunden und abhänig von *πίστιν*, und *ὅππη πόρος ἐστὶ νοῆσαι* eingeschaltet als Erläuterung zu *ἄλλων*, also: *μήτε τι τῶν ἄλλων, ὅππη πόρος ἐστὶ νοῆσαι* (soviel wie *ὁπόσοι πόροι εἰσὶ νοῆσαι*), *γυίων πίστιν ἔρυκε, κτλ.* In dieser Lesung sagen die Verse nicht das der Empedokleischen Erkenntnisstheorie ganz Widersprechende, man solle jedem Sinne als Wege zum Wissen auf gleiche Weise keinen Glauben beimessen, sondern das Entgegengesetzte, was ja auch von vorne herein die Worte *ἄθρει πάσῃ παλάμῃ κτλ.* ankündigen, man solle jedem Sinne auf gleiche Weise Glauben beimessen, und die Wahrnehmung nur durch *νοεῖν* zur rechten Klarheit erheben. Wie konnte er sonst den Sinn einen *πόρος νοῆσαι* nennen? Zu dieser Lesung zwingt schon die Betrachtung der Stelle selbst, welche mit einem Kolon oder Punkt hinter *νοῆσαι* der Syntax der Griechischen wie jeder anderen Sprache widerstrebt. Denn wie will Einer das *τι τῶν ἄλλων* erklären? worauf es grammatisch beziehen? und wie aus den vorhergehenden vergleichenden Sätzen mit *πλέον ἤ* und *ὑπὲρ* hier ergänzen? Karsten sagt, man müsse zu *τι τῶν ἄλλων* aus dem folgenden Satze *γυίων* denken. Eine solche wunderliche Schriftstellerei traut er

Vielheit der Dinge, dass im Gegentheil, wie Zeller richtig erkennt, gerade dies die Angel seiner Philosophie ist, das Werden und die Vielheit zu erklären. Seine Erklärung aber, in welcher er zugleich an Parmenides festhält, ist folgende: In dem Urwesen, dem Einen oder der Gottheit, in dem mit Parmenides ihm gemeinsamen Sphairos, sind von Anfang, jedoch in unterschiedloser Einheit, enthalten die Urwurzeln aller Dinge, die vier Elemente. Denn die vier Elemente bilden bei ihm die Substanz aller Wesen; er schreibt [29]):

„Vier Urwurzeln zuvörderst vernimm von sämmtlichen Dingen,
„Feuer und Wasser und Erd' und der Luft unermessliche Höhe;
„Denn aus diesen ist Alles, was war und was ist und was sein wird."

---

dem Empedokles zu, dass dieser ein Beiwort voraus sollte bezogen haben auf ein Hauptwort, das hinter einem Kolon oder Punkt im folgenden Satze nachkommt! Doch auch dies ganz Unzulässige zugelassen, passt der Vers noch immer nicht zu den vorhergehenden vergleichenden Sätzen. Dazu, dass die Stelle schon für sich selbst die angegebene Lesung gebietet, kommt, dass auch Sextus, der uns diese Verse adv. Matth. VII, 125. überliefert, sie nicht anders verstanden hat. Welch ein Fund wäre das für den Skeptiker gewesen, hätte er bei Empedokles lesen können: *γυίων πίζιν ἔρυκε*! So hat er aber, als der Griechischen Syntax wohlkundig, die Verse nicht gelesen, sondern mit einem Komma hinter *νοῆσαι*; denn er sagt, dass Empedokles in denselben Folgendes lehre: *παρίζησι, ὅτι τὸ δι' ἑκάζης αἰσθήσεως λαμβανόμενον πιζόν ἐζι τοῦ λόγου τούτων ἐπιζατοῦντος, καίπερ πρότερον καταδραμὼν τῆς ἀπ' αὐτῶν πίζεως*. Jeder sieht, dass die Worte *ὅτι τὸ δι' ἑκάζης αἰσθήσεως λαμβανόμενον πιζόν ἐζι* den Inhalt der Verse bis *ἔρυκε* angeben, und die Worte *τοῦ λόγου τούτων ἐπιζατοῦντος* sich auf *νόει δ' ἢ δῆλον ἕκαζον* beziehen. Der Zusatz *καίπερ πρότερον καταδραμὼν τῆς ἀπ' αὐτῶν πίζεως* geht auf v. 32. sq. *ζειναὶ μὲν γὰρ παλάμαι κτλ.*, die Sextus im Vorhergehenden anführt, und in denen Empedokles blos im Allgemeinen über die Beschränktheit des menschlichen Wissens klagt. Nur in Hinsicht auf das, was seiner Natur nach nicht mit Sinnen erfassbar ist, wie das Göttliche in seiner reinen Wesenheit, v. 356. sq., verwirft Empedokles die Geltung der Sinne.

29) a. a. O. v. 74. sq. Vgl. v. 55. sq. Die Uebersetzung hier und im Folgenden mit seltener geringer Aenderung aus Panzerbieter's trefflichen „Beiträgen zur Kritik u. Erklärung des Empedokles."

Die Schöpfung der Welt geschiehet nun dadurch, dass das Eine oder der Sphairos aus seiner Einheit in die der Kraft nach (δυνάμει) in ihm enthaltene Vierheit oder Vielheit auseinandergeht. Denn, wie Zeller ganz richtig sagt, „seinen Sphairos selbst lässt er in die Vielheit auseinandergehen.“ Das Prinzip der Vereinigung und Einheit ist ihm aber Aphrodite oder die Liebe, das der Trennung Neikos oder der Streit. Daher ist der Streit insoweit der Urheber der Welt, als kraft desselben eben der Sphairos in die Vierheit der Elemente zerrissen wird. Aber die also zerrissenen Glieder der Gottheit sammelt oder vereinigt Aphrodite, und bildet aus ihnen durch mannichfaltige Mischung die unermessliche Vielheit und Mannichfaltigkeit der endlichen Wesen. Empedokles schreibt von den vier Elementen [30]):

„Aber indem sie sich mischen, entstehn unzählige Wesen
„Mit manchfachen Gestalten geschmückt, ein Wunder dem Anblick.“

Treffend vergleicht er die Bildung aller endlichen Wesen aus der Mischung der vier Elemente mit dem Werke der Malerei, welche in ähnlicher Weise durch Mischung weniger Farbestoffe zahllose mannichfaltige Gestalten erschafft; er sagt [31]), die Bildung der endlichen Wesen aus den vier Elementen geschehe,

„Wie wenn Maler mit fertiger Hand Wandbildnisse malen,
„Kunsterfahrene Männer, vom göttlichen Geiste gelehret:
„Diese, nachdem sie der Farben verschiedene Stoffe genommen
„Und sie passend gemischt, die mehr und weniger jene,
„Bilden daraus sie Gestalten den sämmtlichen Dingen vergleichbar,
„Bäume erschaffend von allerlei Art und Männer und Frauen,
„Thiere des Feldes und Vögel und wasserbewohnende Fische
„Und langlebende Götter, an Macht und Ehren die Höchsten.
„Also täusche dich nicht, als käme nun irgend ein Wesen,
„Das in der Welt zur Erscheinung gelangt, aus anderer Quelle.“

30) a. a. O. v. 180. sq. Vgl. v. 171. 150. sq.
31) a. a. O. v. 154. sq.

Wie aber alle endlichen Wesen aus der Vereinigung und Mischung der vier Elemente kraft der Liebe entstehen, so vergehen sie auch wieder durch die Trennung derselben kraft der Zwietracht. Er schreibt von den vier Elementen [32]:

„Sie selbst bleiben dieselben, doch in einander verlaufend
„Werden sie Menschen und andere Ding', unzählig an Menge,
„Jetzt durch der Liebe Gewalt sich zu Einem Gebilde vereinend,
„Jetzo durch Hass und Streit sich als einzelne wieder zerstreuend."

Er sagt [33]: So betrachte

„Hier, zum klaren Beweise, den Bau aus menschlichen Gliedern,
„Wie mit Liebe sich jetzt in Eines die Theile verbinden,
„Alle, soviele der Körper besitzt in der Blüthe des Daseins;
„Dann, in verderblichem Hader und Streit auseinander gerissen,
„Irren sie wiederum einzeln umher am Rande des Lebens.
„Ebenso auch bei den Sträuchern und wasserbewohnenden Fischen
„Und bei dem Wild des Gebirgs und den flügelgetragenen Schifflein."

Hieraus ersehen wir, wie Empedokles die Parmenideische Erkenntniss mit der sinnlichen Wahrnehmung und der Erfahrung vereinigt, wie er das Entstehen und Vergehen im eigentlichen Sinne mit jenem leugnet, in anderem Sinne zugesteht und erklärt. Er spricht sich darüber mit voller Bestimmtheit aus [34]:

„Es giebt kein Entstehen von irgend
„Einem der Dinge, noch auch des verderblichen Todes Vernichtung,
„Sondern nur Mischung allein und Scheidung des früher Gemischten
„Giebt es; Entstehen jedoch wird dies von den Menschen genennet."

In einer anderen Stelle schreibt er [35]:

---

32) a. a. O. v. 140. sq. Vgl. v. 136. sq. 122. sq.

33) a a. O. v. 335. sq.

34) a. a. O. v. 77. sq.

35) a. a. O. v. 342. sq. doch die Lesung des Textes nach Panzerbieter S. 16.

„Jene, sobald ein Gemisch in Gestaltung des Menschen an's Licht tritt,
„Oder in Weise der Thiere des Feld's, in Weise der Sträucher,
„Oder in Vogelgestalt, dann sagen sie, dass es geworden;
„Und wann's wieder sich trennt, wird dies unseliges Ende
„Nach dem Gebrauche genannt; dem Gebrauch nach red' ich auch selber."

Fassen wir nun das Dargelegte zusammen, so ist die Empedokleische einfache Grundformel für die Geburt und den Tod aller endlichen Wesen das Zusammengehen der Vierheit der Elemente in die Einheit und das Auseinandergehen der Einheit in die Vierheit. Und wie mit jedem endlichen Wesen im Einzelnen, verhält es sich mit dem Sphairos oder der Gottheit und mit der Welt im Ganzen;

„bald wächst aus Vielem zu Einem
„Alles heran, bald wieder zergeht's aus Einem in Vieles;" [36])

bald geht, in grossen Weltperioden, der Sphairos aus seiner Einheit in die Vierheit der Elemente auseinander, aus denen dann alle endlichen Wesen in der eben beschriebenen Weise durch Mischung entstehen, bald kehrt die Vierheit und mit ihr Alles wieder zurück in die Einheit. Dies sind die Grundzüge der metaphysisch-physischen Weltansicht des Empedokles, welche so die beiden einander widerstreitenden Parmenideischen Standpunkte vermittelt, und dadurch in ihrer Ganzheit gewisser Maassen den Pantheismus des Xenophanes, nur auf anderer Grundlage und in anderer Gestalt, wiederherstellt [37]); denn auch dem Empedokles ist ja hienach die Gott-

---

36) a. a. O. v. 88. sq. u. s. Vgl Plat. Sophist. p. 242. E.

37) Man sieht, dass die Zeugnisse des Theophrastos und Hermippos b. Diog. L. VIII, 55. u. 56., von denen der erstere im Empedokles einen Anhänger und Nachahmer des Parmenides, der letztere einen Anhänger und Nachahmer des Xenophanes erkannte, sich einfach vereinigen. Die Verwandtschaft mit Xenophanes tritt eben besonders hervor in der Auffassung der Gottheit an sich und ihres Verhältnisses zur Welt, von welchem Verhältnisse in dem Akosmismus des Parmenides keine Rede sein konnte. Vgl. z. B.

heit und das All dem Wesen nach Eines, das All nur die Entwickelung der Gottheit aus der Einheit in die Vielheit.

Begeben wir uns jetzt in das alte Aegypten, und sehen wir hier in Allem gerade so die Indische Verwandtschaft hervorscheinen [38]), wie bei Empedokles die Eleatische, vernehmen wir in dem geheimnissvollen Dunkel bei genauerem Aufmerken in der That von überall her die Empedokleischen Klänge, hören wir insbesondere die heiligste Mythe des Volkes und schauen die mystische Feier der zerrissenen oder gestorbenen Gottheit und der Sammlung ihrer Glieder, treten wir so vor die Riesenwerke, zu deren Schöpfung das Volk wie zur heiligsten Angelegenheit seines Lebens seine gesammte Kraft vereinigt hat, vor die Pyramiden und vor die Obelisken mit Pyramidien: muss nicht, auch ehe wir noch Näheres wissen, der erschütternde Gedanke uns erfassen, dass vor unseren Augen in ungeheuerem Bilde die Grundformel der Empedokleischen Weltansicht da steht? Denn was Anderes stellt die Pyramide und das Pyramidion zur Anschauung dar, als eben in Einem Bilde das Auseinandergehen der Einheit in die Vierheit und das Zusammengehen der Vierheit in die Einheit? Der Gedanke, welcher uns so von selbst in die Seele leuchtet, wird zur Gewissheit erhoben werden, wenn sich nachweisen lässt, dass die Empedokleische Grundansicht wirklich auch die der alten Aegypter gewesen ist, und dass die genannten Denkmäler wirklich und ausdrücklich die Beziehung auf diese Grundansicht enthalten.

In der That lässt sich die Uebereinstimmung der Aegyptischen

---

v. 359. sq. mit Xenophanes fragm. VI. u. III. und die Einl. in d. Verst. d. Weltgesch. S. 272. f.

38) S. hierüber ausser Jones, Heeren, Creuzer u. s. w., insbesondere O. Frank Ueber die Indischen Verwandtschaften im Aegyptischen, in d. Abhandl. d. philosophisch-philolog. Klasse d. Kgl. Bayer. Akad. d. Wissensch. B. III. Abth. I. München 1840. 4. S. 101. ff.

Grundansicht mit der Empedokleischen durch die gewichtvollsten Zeugen des Alterthums erweisen, durch den bekannten Aegyptischen Gelehrten und Priester Manetho, also einen in die Mysterien des Volkes Eingeweiheten, durch Hekatäos von Abdera, welcher unter dem ersten Ptolemäos im Aegyptischen Theben sich aufhielt und eine besondere Schrift „über die Philosophie der Aegypter" verfasste, deren Verlust nicht genug zu beklagen ist, durch Eudoxos, den Schüler Platon's, welcher gleichfalls, sowie sein Lehrer, längere Zeit in Aegypten selbst mit den Priestern verkehrte, durch Plutarch, der sich sowol auf Aegyptische Schriften als auch namentlich auf Hekatäos von Abdera und auf Eudoxos beruft, durch Diodor von Sicilien, der insbesondere aus Manetho schöpfte, durch Lactantius, Julius Firmicus, welcher auf die Werke der gefeierten Aegyptischen Weisen, des Königs Nekepso von Sais und seines Zeitgenossen Petosiris, hinweist, und durch Andere. Aus der Ueberlieferung dieser Zeugen gehet erstlich das Grundwesentliche hervor, dass die alten Aegypter wirklich, wie Empedokles, die vier Elemente als die Urwurzeln aller Dinge betrachtet haben, aus denen die ganze Welt und jedes einzelne Wesen in ihr gebildet sei. Ja Lactantius, der sich auch sonst in Hermetischen Schriften belesen zeigt, über deren Werth jetzt freilich nicht mehr geurtheilt werden kann, hebt schon ausdrücklich auch die Uebereinstimmung des Aegyptischen Hermes mit Empedokles hervor [39]). Dazu ist bemer-

39) So lesen wir bei Diog. L. prooem. 10. von den Aegyptern: *φάσκειν τε ἀρχὴν μὲν εἶναι τὴν ὕλην, εἶτα τὰ τέσσαρα στοιχεῖα ἐξ αὐτῆς διακριθῆναι καὶ ζῶά τινα ἀποτελεσθῆναι, ...ὡς φησι Μάνεθως ἐν τῇ τῶν φυσικῶν ἐπιτομῇ καὶ Ἑκαταῖος ἐν τῇ πρώτῃ περὶ τῆς Αἰγυπτίων φιλοσοφίας.* Ganz Empedokleisch ist der Ausdruck: *τὰ τέσσαρα στοιχεῖα ἐξ αὐτῆς διακριθῆναι.* Der Beisatz *τινὰ* zu *ζῶα* scheint auf die ersten unvollendeten und seltsamen Gebilde hinzudeuten. S. die in Anm. 14. angezeigten Stellen. Dass hier das Urwesen rein physisch als *ὕλη* bezeichnet ist, steht gar nicht im Widerspruche mit der Empedokleischen Ansicht, wie zu ersehen

kenswerth, dass auch unter den Pseudo-Hermetischen Schriften, welche doch nicht alle und durchaus von echtem Inhalte entblösst sein können und wenigstens in dem, was sich an die zuverlässige Ueberlieferung anschliesst, unsere, nur freilich vorsichtige, Beachtung verdienen, gerade der Dialog der

---

bei Karsten p. 320. sq. Es scheint eine doppelte Auffassung, eine physische und metaphysische, unterschieden werden zu müssen. Richter bemerkt in s. Phantas. d. Alterth. B. II. S. 194, dass die Aegypter diese ὕλη auch als Sphairos betrachtet haben, giebt aber seine Quelle nicht an, die auch der Verfasser bis jetzt, da er freilich noch nicht Alles durchgelesen, nicht gefunden hat. Ist aber die ὕλη als Sphairos aufgefasst worden, was ja auch der Sphairos des Käfers als Symbol der Schöpfung, in Anm. 48., deutlich zeigt, so haben wir in der angeführten Stelle die Empedokleische Grundansicht in ihrer genauesten und eigenthümlichsten Bestimmtheit, bezeugt von Manetho und Hekatäos. Unter den Späteren schreibt Lactantius Divin. instit. II, 12. von Empedokles redend: quatuor elementa constituit, id est, ignem, aërem, aquam et terram, fortasse Trismegistum secutus, qui nostra corpora ex his quatuor elementis constituta esse dixit a deo. Auch Seneca weiss, Quaest. natur. III, 14: Aegyptii quatuor elementa fecere. Das Zeugniss Plutarch's s. in Anm. 35. Julius Firmicus sagt, Mathes. III. praef. Nam ita corpus hominis, ut mundi, ex quatuor elementorum commixtione composuit (deus), ignis scilicet, aquae, aëris et terrae, ut omnium istorum conjunctio temperata ad formam divinae imitationis ornaret, et ita hominem artificio divinae fabricationis exposuit, ut in parvo corpore omnium elementorum vim atque substantiam, natura cogente, conferret, ut divino illi spiritui, qui ad sustentationem mortalis corporis ex coelesti mente descendit, licet fragile, simile tamen mundo, pararet hospitium. Die Unterscheidung der Seele als spiritus divinus von den physischen Elementen, die hier hervortritt, ist auch Empedokleisch. S. Zeller a. a. O. S. 170. f. Diodor von Sicilien Bibl. hist. I, 11. weicht insoweit von den vorhergehenden Zeugen ab, als er eine Fünfheit hat: *τό τε πνεῦμα καὶ τὸ πῦρ καὶ τὸ ξηρὸν, ἔτι δὲ τὸ ὑγρὸν καὶ τὸ τελευταῖον τὸ ἀερῶδες.* Er sagt: *ὥςπερ ἐπ' ἀνθρώπου κεφαλὴν καὶ χεῖρας καὶ πόδας καὶ τἆλλα μέρη καταριθμοῦμεν, τὸν αὐτὸν τρόπον τὸ σῶμα τοῦ κόσμου συγκεῖσθαι πᾶν ἐκ τῶν προειρημένων.* In dieser Fünfheit (wenn es sich mit ihr nicht ähnlich verhält, wie mit der dem Empedokles zugeschriebenen b. Karsten p. 330. sq.) ist wol das *πνεῦμα* eben das allen endlichen Wesen als Seele und Vernunft inwohnende göttliche Urwesen. Vgl. Anm. 44. u. 45.

Isis mit Horos, in dem auch der strenge Kritiker Zoega, mindestens mehr als in den übrigen Schriften, echt Aegyptisches Gepräge erkennt, die Ansicht von der Bildung aller Wesen durch mannichfaltige Mischung der vier Elemente, bis ins Eigenthümlichste mit Empedokles übereinstimmend entwickelt[40]).

---

40) Zoega de orig. et usu obeliscor. p. 515. not. 39. sagt von diesem Dialog: magis quam ceteri, qui hodie leguntur libri Hermetici, Aegyptium quid prae se fert, pressiusque cohaeret cum ejus gentis traditionibus. Vgl. p. 509. not. 23. In diesem Dialog wird aus dem Munde der Göttin Isis gerade so gelehrt, wie von Empedokles: alle Wesen seien eine *σύνοδος καὶ κρᾶσις τῶν τεττάρων στοιχείων* nach mannichfaltigem Verhältniss, so dass sie, je nach dem mehr oder weniger Feuer oder Luft oder Wasser oder Erde zusammengemischt sei, je nach dem die einen oder die anderen Elemente vorherrschen, als Vögel, Fische, Reptilien, Wild, oder Menschen gebildet erscheinen. S. b. Stob. Eclog. phys. I. p. 1094. sq. u. vgl. Diod. Sic. I, 7. Das ist genau Empedokleisch; wie Karsten p. 413. ganz richtig sagt: si causa quaeratur, qua factum sit', ut in mundo innumera haec generum et naturarum multitudo et varietas exstiterit, Empedocles nullam aliam affert, nisi elementorum inter se mistionem: v. 180. sq. Ferner heisst es in dem Dialog l. c. p. 988.: *τὸ μὲν τῶν θηλείων σύγκριμα πλεονάζει μὲν τῷ ὑγρῷ καὶ ψυχρῷ, λείπεται δὲ τῷ ξηρῷ καὶ θερμῷ*, und vom Männlichen: *ἐπὶ τούτοις γὰρ πλεονάζει μὲν τὸ ξηρὸν καὶ τὸ θερμὸν, λείπεται δὲ τὸ ψυχρὸν καὶ ὑγρόν.* Vgl. Claud. Ptolem. Quadrip. I, 6. Ganz ebenso Empedokles b. Karsten p. 465.: *ἄῤῥενα καὶ θήλεα γίνεσθαι παρὰ θερμότητα καὶ ψυχρότητα.* Ueberhaupt spielt gerade dieser Gegensatz in der Aegyptischen Physik, wie in der Empedokleischen, die wichtigste Rolle. Nicht minder merkwürdig ist, dass der Dialog auch von dem *σῶμα ὃ περιβέβληται ἡ ψυχή*, l. c. p. 988. lehrt: *στοιχείων ἐξὶ φύραμα γῆς καὶ ὕδατος καὶ ἀέρος καὶ πυρός.* Denn auf derselben Anschauung beruht, was Empedokles v. 321. sq. sagt: *γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ, αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀΐδηλον.* Endlich haben wir in dem Dialog l. c. p. 1102. und in einer anderen Pseudo-Hermetischen Schrift l. c. p. 746. sq. auch die *πόρους* und *ἀποῤῥοὰς* des Empedokles. Denn übereinstimmend mit diesem v. 267. und b. Karsten p. 396. heisst es l. c. p. 746.: *καὶ γὰρ γῆς τε καὶ ὕδατος καὶ πυρὸς καὶ ἀέρος ἐπιῤῥοὴ ἡμῖν γίγνεται, ἥτις τὰ σώματα ἡμῶν νεοποιοῦσα συνέχει τὸ σχῆνος.* Selbst die Empedokleische Ansicht vom Auge und vom Sehen tritt uns im Dialog entgegen l. c. p. 988.: *τὸ ὁρατικὸν περιβέβληται χιτῶσιν· ὅταν οὖτοι οἱ χιτῶνες πυκνοὶ ὦσι καὶ παχεῖς, ἀμβλυωπεῖ ὁ ὀφθαλμός· ἐὰν δὲ ἀραιοὶ καὶ λεπτοί, τότε ὀξυωπέστατα βλέπουσιν.* Was das

Fragen wir jetzt, nachdem sich die übereinstimmende Anschauung von der Substanz der Welt und aller endlichen Wesen ergeben hat, nach der Auffassung der Gottheit an sich und in ihrem Verhältnisse zur Welt und nach der Vorstellung von der Schöpfung, so haben die Aegypter auch über alles dieses wieder die Empedokleischen Gedanken. Empedokles sagt von dem Göttlichen in seiner reinen Wesenheit an sich [41]):

„Denn nicht lässt sich ihm nahen; es ist nicht den Augen erreichbar
„Unseren, auch nicht mit Händen erfassbar, was ja die grösste
„Bahn der Erkenntniss ist, die führt zum Verstande der Menschen."

Und in einer anderen Stelle schreibt er von Gott [42]):

„Denn nicht ward ihm ein Leib mit menschlichem Haupte geschmücket,
„Noch auch sind an dem Rumpf' ihm heraus zwei Arme gewachsen,
„Noch auch Füss' und gelenkige Knie;
„Einzig Vernunft, eine heil'ge und unaussprechliche, ward er,
„Welche mit schnellen Gedanken durchaus durchdringet das Weltall."

Ebenso betrachten die Aegypter die Gottheit in ihrer reinen Wesenheit, Kneph oder Knuphis oder Amun, nach Manetho

---

ὁρατικὸν selbst sei nach der Ansicht der Aegypter, sagt uns Porphyrios de abstin. IV, 9. ἐν οἷς (τοῖς ὀφθαλμοῖς) τὸ ἡλιακὸν κατοικεῖν πεπιστεύκασι φῶς. Vgl. Horap. Hierogl. I, 6. Ganz so ist auch dem Empedokles v. 302. sq. das ὁρατικὸν im Auge ein ὠγύγιον πῦρ, und um dasselbe befinden sich λεπταὶ ὀθόναι, so dass er das Auge sehr treffend mit einer Laterne vergleicht. S. auch v. 314. und dazu Karsten. Wenn der Dialog l. c. p. 954. auch das Herz als den Sitz der unsterblichen Seele darstellt, so wird dies auch durch die in Anm. 15. angeführten Zeugnisse bestätigt.

41) a. a. O. v. 356. sq.

42) a. a. O. v. 359. sq. Daher sagt er auch v. 313.: πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νώματος αἶσαν. Die unsterbliche Seele der endlichen Wesen oder der Dämon ist offenbar gleicher Wesenheit mit der Gottheit, nur losgerissen oder abgefallen von ihr. Vgl. Anm. 39. und Zeller Die Philos. d. Griechen S. 170. f.

und Hekatäos [43]), als das „Unoffenbare und Verborgene," zugleich aber, nach dem Propheten Bitys [44]), als „das die ganze Welt Durchdringende," nach dem erwähnten Dialog [45]), auch ausdrücklich als „heilige Vernunft;" und damit uns durchaus Nichts zum vollen Einklange mit Empedokles mangele, so erfahren wir auch [46]): eine „geflügelte Kugel nahm in Aegypten die ansehnlichsten Theile aller heiligen und öffentlichen Gebäude ein," und „Champollion erklärt sie mit Young für ein Bild des Hnub" oder Knuphis oder der höchsten Gottheit. Nun meldet uns Plutarch [47]) nach Hekatäos, dass die Aegypter diese Gottheit auffassten als Eines mit dem All, so dass sie das All nothwendig angesehen haben müssen als Entwickelung der Gottheit aus der Einheit des Sphairos in die Vielheit der endlichen Wesen. In der That haben sie den Käfer als das heilige Symbol der Schöpfung verehrt, mit ausdrücklicher Hinweisung darauf, dass der Käfer eine Kugel bilde und in ihr den Samen verberge und aus dieser Kugel das Geschlecht der Käfer hervorgehe [48]). Es springt in die Augen, dass

---

43) b. Plutarch. de Is. et Osir. 9. Vgl. O. Frank a. a. O. S. 121. Lactant. de ira dei c. 11, 12. Divin. instit. VI, 25, 11.

44) Jamblich. de myster. Aegypt. VIII, 5. *ὑφηγήσατο δὲ καὶ ταύτην τὴν ὁδὸν Ἑρμῆς· ἡρμήνευσε δὲ Βίτυς προφήτης Ἄμμωνι βασιλεῖ, ἐν ἀδύτοις εὑρὼν ἀναγεγραμμένην ἐν ἱερογλυφικοῖς γράμμασι κατὰ Σάϊν τὴν ἐν Αἰγύπτῳ, τό τε τοῦ θεοῦ ὄνομα παρέδωκε τὸ διῆκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου.* Hiemit im Einklange sagt Porphyrios de abstin. IV, 9. von den Aegyptern: *ἔγνωσαν, ὡς οὐ δι' ἀνθρώπου μόνου τὸ θεῖον διῆλθεν, οὔτε ψυχὴ ἐν μόνῳ ἀνθρώπῳ ἐπὶ γῆς κατεσκήνωσεν, ἀλλὰ σχεδὸν ἡ αὐτὴ διὰ πάντων διῆλθε τῶν ζώων.*

45) b. Stob. Eclog. phys. I. p. 946. von der Gottheit: *ὦ ψυχῆς ἐμῆς ψυχὴ καὶ νοῦς ἱερὸς ἐμοῦ νοῦ!*

46) S. O. Frank a. a. O. S. 141. Champollion Panth. Égypt. pl. 15. A. B. u. C. und Young in d. Encyclop. Britann. vol. IV. part. I. p. 55. sq. Vgl. Euseb. Praep. Evang. III, 11. p. 115. C.

47) de Is. et Osir. 9. *τὸν πρῶτον θεὸν, ὃν τῷ παντὶ τὸν αὐτὸν νομίζουσι, ὡς ἀφανῆ καὶ κεκρυμμένον ὄντα κτλ.*

48) Bei Horapoll. Hierogl. I, 10. sind mehrerlei Bedeutungen dieses Symbols angegeben, von denen hier nur die der *γένεσις* in Betracht kommt mit der Bemerkung: *ἐπειδὰν ὁ ἄρσην βούληται*

das Hervorgehen der Käfer ein Bild sein soll von der Entwickelung der Dinge aus dem Sphairos, welcher die Urwurzeln aller Wesen gleichsam als Samen derselben in sich enthalte [49]). Dazu kommt, dass Eudoxos [50]) uns eine Aegyptische Mythe überliefert des ausdrücklichen Inhaltes, dass die Glieder der Gottheit ursprünglich zusammengewachsen waren, dann aber getrennt wurden; was ja ganz die Anschauung des Empedokles ist, welcher selbst noch die Form der Aegyptischen Mythe in seine Philosophie aufgenommen hat, indem er das Auseinandergehen des Sphairos aus seiner Einheit in

παιδοποιήσασθαι, βοὸς ἀφόδευμα λαβὼν πλάσσει σφαιροειδὲς, κτλ. τῇ ἑνάτῃ δὲ καὶ εἰκοστῇ ἡμέρᾳ ἀνοίξας τὴν σφαῖραν, εἰς ὕδωρ βάλλει. ταύτην γὰρ τὴν ἡμέραν νομίζει σύνοδον εἶναι σελήνης καὶ ἡλίου, ἔτι δὲ καὶ γένεσιν κόσμου· ἧς ἀνοιγομένης ἐν τῷ ὕδατι, ζῶα ἐξέρχεται, τουτέστιν οἱ κάνθαροι. Ebenso Plutarch de Is. et Osir. 74. ἀφιέναι τὸν γόνον εἰς τὴν σφαιροποιουμένην ὕλην. Clemens der Alexandriner Strom. V, 4. p. 657. Pott. κυκλοτερὲς ἐκ τῆς βοείας ὄνθου σχῆμα πλασάμενος κτλ. σπερμαίνειν τε εἰς τὴν σφαῖραν καὶ γεννᾷν. Vgl. Aelian. H. A. X, 15. Porphyr. de abstin. IV, 9. Ueber die Heiligkeit dieses Symbols für die Aegypter s. Zoega p. 446. not. 37. Creuzer Symbol. B. I. S. 489. ff. d. Ausg. 1819, u. besonders Champollion Panth. Égypt. pl. 3. (ter), pl. 5. 12. 13. u. s. Beachtenswerth ist hiebei auch die Vorstellung der Dionysischen Mysterien b. Plutarch. Symposiac. II, 3, 2. οὐκ ἄπο τρόπου τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμοῖς, ὡς μίμημα τοῦ τὰ πάντα γεννῶντος καὶ περιέχοντος ἐν ἑαυτῷ, συγκαθωσίωται (τὸ ᾠόν). Vgl. Macrob. Saturn. VII, 16.

49) So ist das Urwesen oder der Sphairos in der physischen Auffassung als ὕλη bei Manetho und Hekatäos in Anm. 39. die indifferente Einheit der vier Elemente, welche aus ihm nur ausgeschieden werden. Und ebenso zeigt die Erkenntnisstheorie der Isis und des Empedokles in Anm. 40., dass auch das Urwesen in der metaphysischen Auffassung als νοῦς die vier Elemente in indifferenter Weise in sich enthält. Vgl. Champollion Panth. Égypt. pl. 2 (ter) u. (quinquies).

50) Plutarch. de Is. et Osir. 62. ἔτι φησὶ περὶ τοῦ Διὸς ὁ Εὔδοξος μυθολογεῖν Αἰγυπτίους, ὡς τῶν σκελῶν συμπεφυκότων αὐτῷ μὴ δυνάμενος βαδίζειν, ὑπ' αἰσχύνης ἐρημίᾳ διέτριβεν· ἡ δὲ Ἶσις διατεμοῦσα καὶ διαχήσασα τὰ μέρη ταῦτα τοῦ σώματος, ἀρτίποδα τὴν πορείαν παρέσχεν. Diese Mythe ist insofern ungenau, als in ihr ein wesentliches Moment, Typhon, fehlt, welches wir in der herrschenden Mythe haben.

die Vierheit der Elemente ausdrücklich als Trennung oder Zerrissenwerden der „Glieder der Gottheit“ bezeichnet [51]). Dazu kommt endlich die übereinstimmende schon erwähnte heiligste Mythe des Volkes von dem Zerrissenwerden der Gottheit, des Osiris, durch Typhon und von der Sammlung ihrer Glieder durch Isis und von der Wiedergeburt der Gottheit, mit der ausdrücklichen Meldung Plutarch's [52]), dass diese Mythe denselben Sinn habe in den Aegyptischen Mysterien, wie die gleiche Mythe in den aus Aegypten stammenden Mysterien des Dionysos, dass sie wirklich das Zerrissenwerden der Gottheit aus der Einheit in die Vielheit und die Rückkehr derselben aus der Vielheit in die Einheit bedeute.

Bei dieser Mythe gewinnen wir die Aegyptische Grundansicht in ihrer Uebereinstimmung mit der Empedokleischen in ganzer Vollständigkeit, indem sich aus ihr ergiebt, dass in der Aegyptischen Anschauung Typhon und Isis die beiden

---

51) Empedokles schreibt in v. 66.: *αὐτὰρ ἐπεὶ μέγα νεῖκος ἐνὶ μελέεσσιν ἐθρέφθη*, und in v. 70.: *πάντα γὰρ ἐξείης πελεμίζετο γυῖα θεοῖο.*

52) S. Plutarch. de Is. et Osir. 35 Dazu die Erklärung Macrob. in Somn. Scip. I, 12. ipsum autem Liberum patrem Orphaici *νοῦν ὑλικὸν* suspicantur intelligi, qui ab illo individuo natus in singulos ipse dividitur. ideo in illorum sacris traditur Titanio furore in membra discerptus, et frustis sepultis rursus unus et integer emersisse; quia *νοῦς*, quem diximus mentem vocari, ex individuo praebendo se dividendum, et rursus ex diviso ad individuum revertendo, et mundi implet officia et naturae suae arcana non deserit. Die Einerleiheit des Osiris mit Dionysos bezeugt schon Herodot II, 144. *Ὄσιριν δὲ ἐξηγεῖ Διόνυσον κατ' Ἑλλάδα γλῶσσαν.* Vgl. II, 42. Zugleich ist dem Plutarch Osiris in dieser Mythe, sowie in der aus Eudoxos mitgetheilten, dem Wesen nach Eines mit Kneph oder dem *νοῦς*. S. l. c. 54. u. 62. Auf die Rückkehr der Gottheit aus der Weltentwickelung in ihre Einheit und reine Wesenheit deutet Philon von Byblos b. Euseb. Praep. Evang. II, 10. p. 41. in der Erklärung des Symbols der Gottheit, der Schlange: *ἐπειδὰν τὸ ὡρισμένον μέτρον πληρώσῃ, εἰς ἑαυτὸν ἀναλίσκεται, ὡς ἐν ταῖς ἱεραῖς ὁμοίως αὐτὸς ὁ Τάαυτος κατέταξε γραφαῖς.* Die Phönixmythe, b. Herodot. II, 73. u. A., zeigt, wie diese Vorstellung auch mit der Astronomie verflochten war.

Mächte sind, welche das Amt des Empedokleischen Neikos und der Empedokleischen Aphrodite verwalten. Im Einklange mit diesem Ergebniss stellt Eudoxos [53]) die Isis ausdrücklich als Göttin der Liebe dar. Ja Plutarch [54]) schreibt dem Osiris, dem Typhon und der Isis mit den bestimmtesten Worten dieselbe Bedeutung zu, welche die Gottheit oder der Sphairos und Neikos und Aphrodite in der Empedokleischen Grundan-

---

53) Plutarch. l. c. 52. *τὴν Ἶσιν Εὔδοξός φησι βραβεύειν τὰ ἐρωτικά.* Athor kann also nur eine besondere Form der Isis sein. Von der eigenthümlich Hellenischen Aphrodite unterscheidet Isis sich ebenso, wie die Empedokleische Aphrodite. Den Schleier hat die Empedokleische Aphrodite ebenso, wie Isis, nach v. 112. sq. Die Bedeutung Typhon's ist aus der Mythe ebenfalls klar. Als Prinzip der Trennung und Zerrissenheit erscheint er auch in der Mythe bei Plutarch. l. c. 55. Und wie Empedokles v. 57. sagt: *ἐξ ἔσχατον ἵξατο Νεῖκος*, so heisst es auch von Typhon: *τῶν ἐσχάτων ἅπτεται*, ultimos terrae terminos attingere credebatur, b. Jablonski Panth. Aegypt. T. III. p. 115. sq. Die Bedeutung beider Prinzipien tritt am klarsten hervor in Anm. 54. u. 55.

54) l. c. 54. *οὐκ ἄπο τρόπου μυθολογοῦσι τὴν Ὀσίριδος ψυχὴν ἀΐδιον εἶναι καὶ ἄφθαρτον* (vgl. Anm. 44.), *τὸ δὲ σῶμα πολλάκις διασπᾷν καὶ ἀφανίζειν τὸν Τυφῶνα· τὴν δ' Ἶσιν πλανωμένην καὶ ζητεῖν καὶ συναρμόττειν πάλιν.* Ebend. 64. von Osiris und Isis: *πᾶν ὅσον ἔνεστι τῇ φύσει καλὸν καὶ ἀγαθόν, διὰ τούτους ὑπάρχειν, τὸν μὲν, διδόντα τὰς ἀρχάς, τὴν δέ, ὑποδεχομένην καὶ διανέμουσαν.* (Diese Stelle zeigt zugleich, wie auch die populare Auffassung des Osiris und der Isis als des männlichen und weiblichen Prinzips sich mit der metaphysischen Grundansicht einfach vereinigt. Vgl. Anm. 57) Aristoteles macht Metaph. I, 4. die tiefe Bemerkung: *εἰ γάρ τις ἀκολουθοίη καὶ λαμβάνοι πρὸς τὴν διάνοιαν καὶ μὴ πρὸς ἃ ψελλίζεται λέγων Ἐμπεδοκλῆς, εὑρήσει τὴν μὲν φιλίαν αἰτίαν οὖσαν τῶν ἀγαθῶν, τὸ δὲ νεῖκος τῶν κακῶν· ὥς ἐ τις φαίη τρόπον τινὰ καὶ λέγειν καὶ πρῶτον λέγειν τὸ κακὸν καὶ τὸ ἀγαθὸν ἀρχὰς Ἐμπεδοκλέα, τάχ' ἂν λέγοι καλῶς.* Gerade so fasst Plutarch l. c. 64. die beiden Aegyptischen Prinzipien Typhon und Isis: *ἁπλῶς ἴσον ἐστὶν ἐν τούτοις* (den Dingen) *ἄμετρον καὶ ἄτακτον ὑπερβολαῖς ἢ ἐνδείαις, Τυφῶνι προσνέμοντες, τὸ δὲ κεκοσμημένον καὶ ἀγαθὸν καὶ ὠφέλιμον, ὡς Ἴσιδος μὲν ἔργον, εἰκόνα δὲ καὶ μίμημα καὶ λόγον Ὀσίριδος σεβόμενοι καὶ τιμῶντες, οὐκ ἂν ἁμαρτάνοιμεν.* In der That bildet bei Empedokles die Aphrodite jedes endliche Wesen als ein *μίμημα* der Gottheit, des Sphairos.

sicht haben, indem er sagt: Typhon zerreisse den Leib des Osiris, Isis aber füge das Zerrissene wieder harmonisch zusammen; Osiris leihe die Prinzipien (die vier Urwurzeln aller Wesen) her, Isis aber nehme sie auf und vertheile sie in rechter Weise, aus ihnen alles Treffliche bildend. Derselbe Plutarch [55]) giebt uns auch eine Beschreibung und Erklärung des heiligen Sistrum's oder Kemkem's der Isisdiener, nach welcher auch dieses in der That eine vollständige Verbildlichung der Empedokleischen Grundansicht vom Entstehen und Vergehen aller Wesen ist; vier Stäbchen an demselben bedeuten nach ihm die vier Elemente, durch welche jegliche Veränderung in der Welt geschehe; dabei befinden sich Abbildungen der Isis und der Nephthys, der Gemahlin und Schwester des Typhon, als Symbole des Entstehens und Vergehens. Auch hier bedeutet Isis augenscheinlich das vereinigende Prinzip, durch welches alle Wesen enstehen; daraus erhellt von selbst die Bedeutung ihres Gegensatzes, der Nephthys. Dass die Göttin Isis den Aegyptern bei der Geltung, welche sie in dieser Weltansicht hat, als die Schöpferin alles Trefflichen, als die Bildnerin aller Wesen, nothwendig

55) l. c. 63. *τοῦ δὲ σείστρου περιφεροῦς ἄνωθεν ὄντος ἡ ἀψὶς περιέχει τὰ σειόμενα τέτταρα. καὶ γὰρ ἡ γεννωμένη καὶ φθειρομένη μοῖρα τοῦ κόσμου περιέχεται μὲν ὑπὸ τῆς σεληνιακῆς σφαίρας, κινεῖται δ' ἐν αὐτῇ πάντα καὶ μεταβάλλεται διὰ τῶν τεττάρων στοιχείων, πυρὸς καὶ γῆς καὶ ὕδατος καὶ ἀέρος. τῇ δ' ἀψίδι τοῦ σείστρου κατὰ κορυφὴν ἐντορεύουσιν αἴλουρον ἀνθρώπου πρόσωπον ἔχοντα, κάτω δὲ ὑπὸ τὰ σειόμενα, πῇ μὲν Ἴσιδος, πῇ δὲ Νέφθυος πρόσωπον, αἰνιττόμενοι τοῖς μὲν προσώποις γένεσιν καὶ τελευτὴν (αὗται γὰρ εἰσι τῶν στοιχείων μεταβολαὶ καὶ κινήσεις), τῷ δ' αἰλούρῳ τὴν σελήνην, κτλ.* Dass unter *μεταβολαὶ* nicht wirkliche Umwandelungen der Elemente zu verstehen sind, sondern nur was Empedokles v. 136. sq. so ausdrückt: *δι' ἀλλήλων δὲ θέοντα γίγνεται ἀλλοιωπά*, ist aus Anm. 31. u. 32. klar. Was die Beziehung auf den Mond, andeuten soll, ist auch Empedokleisch. S. Karsten p. 508. sq. und dort Origen. Philosophum. 4. Wenn andere Sistren mit blos drei Stäbchen gefunden werden, so müssen diese eben eine andere Bedeutung gehabt haben.

der Hauptgegenstand der Verehrung werden musste neben Osiris, braucht kaum erwähnt zu werden.

Nachdem sich die völlige Uebereinstimmung der Aegyptischen Grundansicht mit der Empedokleischen in allen wesentlichen Elementen herausgestellt hat, so ist nun noch zu untersuchen, ob die Pyramiden und die Pyramidien der Obelisken auch wirklich die Beziehung auf diese Grundansicht enthalten. Hier ist sogleich dies durchaus nicht ohne Gewicht, dass die Aegypter niemals andere, als vierseitige Pyramiden und vierseitige Obelisken und Pyramidien gebildet haben [56]), vierseitige gerade nach der Zahl der vier Elemente, welche ihnen für die Urwurzeln aller Wesen gelten und die Gesammtheit der Dinge erschöpfen. Und jetzt betrachten wir die Abbildungen auf dem Pyramidion des uralten nach Sesostris oder Sothis benannten Obelisken, welchen der Kaiser Augustus aus Aegypten nach Rom schaffen und auf dem Marsfelde aufrichten liess. Auf diesem Pyramidion, von welchem nach Bandini von Neuem Zoega in seinem berühmten Werke eine genaue Zeichnung gegeben hat, die von Jedem, der an dem Gegenstande Antheil nimmt, angesehen werden sollte, befindet sich auf jeder der vier Seiten oben gegen die Spitze hin in

56) In Hinsicht der Pyramiden ist kein Zeugniss nöthig. In Hinsicht der Obelisken bemerkt Zoega p. 133.: Miror itaque Winkelmannum summum virum, in epistola de architectura veterum §. 36. p. 169, Bellonii sententia nixum, pro certo accepisse, quod antiquissimis temporibus facti sint obelisci trilateri. Is autem, quem in Asia vidit Pocockius, neque ad Aegyptum spectat neque ad ea tempora, de quibus Winkelmanno sermo est, sed, quod patet ex nomine ei inscripto, erectus est saltem post Bithyniam Romanorum armis subactam. Und p. 92. sagt er: Hic quidem obeliscus (der Pocockesche), si modo recte eo appelletur nomine, ad eorum numerum non pertinet, quos mihi sumsi enarrandos: attamen hoc loco occasione oblata notitiam ejus inserendam duxi. nam praeter structilem colossum Constantinopolitanum unicus mihi obvenit e Graeca antiquitate superstes, solus quoque figura praeditus triangulari.

hervortretender Grösse die Abbildung einer Kugel und darunter die eines Käfers; unmittelbar unter dem Käfer mit der Kugel stehen kleinere Hieroglyphen, auf jeder Seite andere. Dringt sich bei diesem Anblicke nicht Jedem die einfache Erklärung auf, dass die gleichen Abbildungen auf allen vier Seiten, die Kugel mit dem Käfer, welchen wir bereits als Symbol der Schöpfung kennen gelernt haben, eben die Bedeutung des ganzen Pyramidion's ausdrücken sollen: das Auseinandergehen des Urwesens oder des Sphairos aus seiner Einheit in die Vierheit der Elemente, wodurch die Welt und alle Wesen in ihr entstehen [57])? Dazu kommt das Merkwürdige, dass

---

57) Diese Erklärung wird dadurch unterstützt, dass unterhalb der erwähnten kleineren Hieroglyphen sich wieder in hervortretender Grösse eine Sphinx befindet, die einen Kegel hält, welcher nach Macrob. in Somn. Scip. I, 12. die ganz ähnliche Vorstellung von dem Heraustreten der Seele aus ihrer ursprünglichen Einfachheit. und Reinheit in die Vergröberung im endlichen Dasein verbildlicht: anima descendens a tereti, quae sola forma divina est, in conum defluendo producitur. So bestätigt sich auch vollkommen, was Plinius H. N. XXXVI, 9. von diesem und einem anderen Obelisken schreibt: inscripti ambo rerum naturae interpretationem Aegyptiorum philosophia continent. Ueberhaupt konnten die Aegypter ihre Philosophie an keinem passenderen Orte darstellen. S. Jamblich. de myster. Aegypt. I, 2. Damit war aber natürlich anderer Inhalt nicht ausgeschlossen. Um die Ansicht des Plinius u. A. glaublich zu finden, dass die Obelisken Bilder der Sonnenstrahlen gewesen seien, bedarf es einer besonderen Phantasie, welche auch Zoega nicht besitzt, der p. 136. diese Vorstellung mit Recht zurückweist. Dagegen konnten sie insofern auf die Sonne bezogen werden, als die populare Auffassung den Osiris in dem Sphairos der Sonne anschaute, sowie die Isis im Monde (wovon der tiefere Sinn durch Plutarch l. c. 51. u. 63. angedeutet wird). In dieser Beziehung konnten sie Pfeiler der Sonne genannt werden, so dass dies gleichbedeutend war mit: Pfeiler des Osiris oder, Hellenisch ausgedrückt, Pfeiler des Dionysos. Ebenso konnten sie als Bilder des Phallos betrachtet werden, indem Osiris, welcher die vier Urwurzeln oder Elemente als Samen aller Wesen enthält und herleiht, auch als das männliche Prinzip aufgefasst wurde, dagegen Isis, welche aus ihnen die Wesen bildet, als das weibliche. Vgl. Plutarch l. c. 64. in Anm. 54. Diese Auffassung des Osiris, welche beson-

der Kaiser Augustus auf die Spitze des Pyramidion's, auf den Indifferenzpunkt, aus welchem die vier Seiten oder vier Elemente sich entwickeln, wirklich hat einen goldenen Sphairos stellen lassen [58]). Dass der goldene Sphairos, wie behauptet wird, einzig dadurch sollte an jenen Ort gelangt sein, weil der Obelisk als Sonnenzeiger eingerichtet wurde, ist nicht wol glaublich; wenigstens wäre es eine seltsame Fügung, wenn diese treffendste Verbildlichung der Empedokleischen und Aegyptischen Grundansicht, in Begleitung von Abbildungen, welche auf diese Grundansicht ausdrücklich hinweisen, durch einen blossen Zufall entstanden wäre.

Hat sich die Bedeutung der Pyramidien auf den Obelisken ergeben, so ist damit auch die der Pyramiden gefunden, welche in ihrer gleichen Gestalt offenbar das Gleiche verbildlichen müssen. Es würde aber doch gar sehr zur Bekräftigung unserer Erklärung dienen, wenn sich auch an den Pyramiden selbst noch die gleiche Bedeutung herausstellte. Der gelehrte Araber Abdallatif [59]) macht uns die Mittheilung: er habe in alten Schriften gelesen, dass von den beiden gröss-

---

ders häufig hervortritt, ist auch der Vorstellung vom Käfer als Symbole der Schöpfung beigemischt. S. die in Anm. 48. angezeigten Stellen.

58) Plinius sagt H. N. XXXVI, 10. Manilius mathematicus apici auratam pilam addidit. Auch der Obelisk, welchen Caligula aus Aegypten holen und in Rom aufstellen liess, erhielt einen goldenen Sphairos. Daher die Obelisken auch auf Römischen Münzen und anderen anaglyptischen Bildwerken gewöhnlich mit dem Sphairos auf der Spitze erscheinen. S. Zoega p. 613. u. 610.

59) So schreibt Abdallatif in s. Relation de l'Égypte I, 4. p. 177. der Uebersetzung von Silv. de Sacy: „J'ai lu dans quelques livres des anciens Sabéens, que, de ces deux pyramides, l'une est le tombeau d'Agathodémon, et l'autre celui d'Hermès." Die gleiche Andeutung giebt Clemens der Alexandriner Strom. III, 7. p. 539. Pott. für die Pyramiden in Indien: *σέβουσί τινα πυραμίδα, ὑφ' ἣν ὀστέα τινὸς θεοῦ νομίζουσιν ἀποκεῖσθαι.* Als Gräber des Osiris haben auch schon neuere Forscher die Pyramiden aufgefasst, nur den darin liegenden Sinn nicht verstanden. Dass die

ten Pyramiden bei Memphis die eine das Grab des Agathodämon, die andere das Grab des Hermes sei. Vom Agathodämon aber und Hermes, dem ersten, haben schon andere Forscher [60]) bemerkt, dass sie nichts Anderes sind, als nur verschiedene Namen derselben höchsten Gottheit der Aegypter, welche als geflügelter Sphairos veranschaulicht erscheint. Also geht auch aus der Ueberlieferung Abdallatif's klar genug hervor, dass die Pyramiden (denn was von den beiden, gilt offenbar auch von allen übrigen) in der That Abbildungen derselben Grundansicht sind, welche sich als das Mysterium der heiligsten Mythe des Volkes ergeben hat. Als Bilder von der Entwickelung oder dem Zerrissenwerden der Gottheit oder des Sphairos aus der Einheit in die Vierheit der Elemente, wodurch die Welt und alle Wesen in ihr entstehen, und von der Rückkehr derselben aus der Vierheit und Vielheit in die Einheit, als Bilder des Alls, mussten sie natürlich in kolossaler Gestalt ausgeführt werden. Dass die Aegypter das Zerrissenwerden der Gottheit aus ihrer Einheit als den Tod, die Weltentwickelung als das Grab, und die Wiederherstellung der ursprünglichen Einheit als die Wiedergeburt der Gottheit

---

Pyramiden b. Herodot. II, 126. u. 134. auch in der engen Beziehung zur Aphrodite erscheinen, ist aus der Weltansicht, welche sie darstellen, sehr begreiflich.

60) Schon Silv. de Sacy bemerkt zu der angeführten Stelle Abdallatif's p. 223: Jablonski a, ce me semble, démontré que Cneph ou Cnouphi et Agathodémon ne sont que les noms Egyptien et Grec d'une même divinité. Vgl. Philon von Byblos b. Euseb. Praep. Evang. II, 10. p. 41. Kneph oder Knuphis aber ist wieder dasselbe mit dem ersten Hermes oder Thot, der auch, wie jener, als geflügelter Sphairos verbildlicht wird. Champollion erklärt, dass er ganz übereinstimme mit Young, „qui regarde le globe ailé comme l'image emblématique de Cnouphis-Agathodaemon, dont le premier Hermès n' était en effet qu' une émanation directe, une véritable personnification." Champollion bringt auch folgende Urschrift herbei: „Thot, der grosse Gott, der höchste Herr." S. die in Anm. 46. angezeigten Stellen.

anschauten, geschah in dem vollsten Einklange mit der Grundansicht des Empedokles, welcher ja denselben Prozess der Trennung und Vereinigung ausdrücklich als den Tod und die Geburt bezeichnet. Diese Erklärung der Pyramiden wird nicht widerlegt durch die Ueberlieferung und das übereinstimmende Ergebniss der Untersuchungen, dass sie auch zu Grabstätten für Könige und andere ausgezeichnete Personen gedient haben, sondern wird vielmehr dadurch bekräftigt, weil uns Plutarch [61]) meldet, dass die Aegypter es für ein vorzügliches Glück achteten, an den symbolischen Grabstätten der Gottheit beigesetzt zu werden. Daher können auch mächtige Könige die Pyramiden ebensosehr für sich selbst, als für die Gottheit erbaut haben. Und zu dieser Erklärung der Pyramiden und zu dieser Meldung Plutarch's stimmt denn auch vollkommen die ganze Umgebung derselben: all die Grabstätten umher um die grossen Bilder des Entstehens und Vergehens, in denen das Räthsel der Welt gelöst ist, in denen das Verhängniss aller Wesen geschaut wird.

Dies ist das Mysterium der Aegyptischen Pyramiden und Obelisken in ihrer einfachen Grundbedeutung.

* * *

Der Verfasser hat es in dem Vorworte zu seiner Einleitung in das Verständniss der Weltgeschichte noch als blosse Vermuthung ausgesprochen, dass es sich mit Empedokles und den alten Asgyptern auf gleiche Weise verhalte, wie mit den anderen Vor-Platonischen Philosophen und Morgenländischen Völkern, auch die hier dargelegte Bedeutung der Pyramiden und Obelisken damals blos vermuthet und desshalb dort noch nicht angezeigt. In seiner Stellung in Posen, entblösst von den

61) de Is. et Osir. 20. ἔν τε Ἀβύδῳ τοὺς εὐδαίμονας τῶν Αἰγυπτίων καὶ δυνατοὺς· μάλιστα θάπτεσθαι, φιλοτιμουμένους ὁμοιάφους εἶναι τοῦ σώματος Ὀσίριδος.

erforderlichen Quellen und Hilfsmitteln, war er ausser Stande eine genauere Untersuchung über dieses alles zu unternehmen. Als ihm aber dann die Musse und Zugänglichkeit der Quellen und Hilfsmittel gewährt wurde, so unternahm er alsbald, nach Vollendung der dritten Abtheilung seines Werkes, Herakleitos und Zoroaster, diese Untersuchung, und mitten aus dem Fortschreiten derselben theilt er schon jetzt das vorliegende Ergebniss mit, welches er um so weniger bis zur Vollendung der ganzen sehr schwierigen und weitläuftigen Forschung zurückhalten wollte, weil die gegenwärtige günstige Stellung ihm nur auf eine beschränkte Zeit zu Theil geworden und es damit zweifelhaft ist, ob er überhaupt die Forschung im Aegyptischen werde zum Ziele fortführen können. Demnach möge die Abhandlung von den Kennern mit Billigkeit beurtheilt werden.

(Gedruckt bei W. Plötz in Halle.)

Ueber unser **Antiquarisches** Lager gaben wir folgende **Cataloge** mit beigefügten billig gestellten Preisen heraus:

I. & V. **Philologischer Catalog** 2 Theile mit **16050 Nummern.** (Derselbe ist nach den einzelnen Sprachen und diese nach den Disciplinen geordnet.)

II. **Mathematischer Catalog** (inclus. Bauwissenschaft etc.)

III. **Naturwissenschaftlicher Catalog,** enthält **5000 Nummern.**

IV. **Historisch-geograph. Catalog** mit allen Hülfswissenschaften. Ite Abthl. **8000 Nummern** enthält: Allgemeine histor. u. geograph. Werke und **alte Geschichte, Archaeologie, Mythologie, alte Numismatik etc.** (Länderweise geordnet.)

VI. **Historisch-geograph. Catalog** mit allen Hülfswissenschaften. IIte Abthl. mit circa **14000 Nummern,** enthält: neuere Special-Geschichte und Geographie (besonders auch reich an Quellenschriften und Material der deutschen Geschichte in ihrem Gesammtumfange und besondern Völker-Verhältnissen) nebst allen historischen Hülfswissenschaften: **Genealogie, Heraldik, Numismatik, Politik, Diplomatik, deutsche und nordische Archaeologie, Chronologie, Biographien, Memoiren.** Jedes Land und jede Hülfswissenschaft ist besonders zusammengestellt und geordnet.

Wir sind überzeugt, dass unsere Lager-Cataloge sowohl in Bezug auf ihre **übersichtliche Anordnung** als auch **Reichhaltigkeit** noch nicht erreicht worden sind. — Sie haben bereits vielseitige Anerkennung gefunden und wurden wir bereits durch viele Bestellungen aus denselben erfreut. Wir empfehlen solche auch ferner bestens. Durch jede Buchhandlung ist solcher zu beziehen und ist dieselbe in den Stand gesetzt zu den bezeichneten billigen Preisen zu liefern.

In demselben Verlage sind ferner erschienen:

Vorlesungen
über
Schleiermacher.
Von
Dr. Julius Schaller,
ausserordentlichem Professor an der Universität Halle.
Halle 1845.

Die Bedeutung Schleiermachers für die Entwicklung der neueren Theologie ist in den weitesten Kreisen zu sehr anerkannt, als dass es nöthig wäre, sie hervorzuheben. — Die Einflüsse dieses grossen Geistes durchziehen fortwährend alle Gebiete des theologischen Wissens. — Möchte kein Theolog eine Schrift unberücksichtigt lassen, die ihn der nicht geringen Mühe überhebt, selbstständig durch die Werke des grossen Mannes zur klaren Auffassung seiner Leistungen und zur Entwicklung der Prinzipien seines Systems sich durchzuarbeiten. Die wichtigsten Zeitschriften haben sich bereits einstimmig über die Tüchtigkeit des bekannten Herausgebers ausgesprochen.

Sex. Aurelii Propertii
Elegiarum
libri quattuor.
Codicibus partim denuo collatis, partim nunc primum excussis recensuit, librorum Mss. Groningani, Guelferbytani, Hamburgensis, Dresdensis, Vossiani, Heinsiani, editionis regiensis, excerptorum Puccii, exemplaris perreiani discrepantias integras, addidit quaestionum propertianarum libris tribus et commentariis,
illustravit
G. A. B. Hertzberg,
PH. DR.
Halis 1845.

Commentationes
de
Thebarum Bœticarum primordiis,
de
fluviis fontibusque Thebani agri,
et
de urbis Thebanae portis.
Scripsit
Robertus Unger.
Accedunt corollaria critica et indices.
Halis 1845.

Lippert & Schmidt.